TEORÍA DEL CUERPO ENAMORADO

Por una erótica solar

Michel Onfray

Copia privada para fines exclusivamente educacionales. Prohibida su venta

PRE-TEXTOS

- Michel Onfray
  - PRÓLOGO
  - TEORÍA DEL CUERPO ENAMORADO
    - PREFACIO
    - OBERTURA
  - PRIMERA PARTE
    - CAPÍTULO PRIMERO:
    - CAPÍTULO SEGUNDO
  - SEGUNDA PARTE
    - CAPÍTULO PRIMERO
    - CAPÍTULO SEGUNDO
  - TERCERA PARTE
    - CAPÍTULO PRIMERO
    - CAPÍTULO SEGUNDO
  - CODA
  - BIBLIOGRAFÍA
  - ANEXO
- notes
  -
  -
  -
  -

Michel Onfray

TEORÍA DEL CUERPO ENAMORADO

Por una erótica solar

Traducción, prólogo y notas de

Ximo Brotons

PRE-TEXTOS

Esta obra se benefició del P. A. P. GARCIA LORCA,

Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España

y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores.

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Primera edición: noviembre de 2002

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua francesa:

Théorie du corps amoureux.

Pour une érotique solaire

© traducción, prólogo y notas: Ximo Brotons

© Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2000

© de la presente edición:

pre-textos, 2002

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

impreso en españa / printed in spain

isbn: 84-8191-501-7

Depósito legal: V-4288-2002

GUADA IMPRESORES — TEL. 961 519 060 — MONTCABRER 26 — 46960 ALDAIA (VALENCIA)

PRÓLOGO

Nadie sabe lo que puede un cuerpo

Dejad que el gran viento en donde tiemblo
se una a la tierra donde crezco.

René Char, *El desnudo perdido*

En el fondo de este libro subyace no tanto una teoría sobre el sexo propiamente dicho cuanto una apuesta por una disposición sexual libre, centrada en la acción y, por tanto, con implicaciones éticas y políticas. Michel Onfray no ha tratado el erotismo con la penetración literaria de Bataille, ni ha reseñado las formas de la sexualidad como Foucault, pero ha aprovechado las lecciones de ambos. Su intención ha ido dirigida a promover un tipo social de *eros* que se desprenda de las múltiples trabas a las que el cristianismo y la sociedad normalizada lo tienen sometido.

De Bataille ha aprendido la experiencia del exceso y del gasto que nos saca del mundo instrumental y nos arroja, desnudos y a la intemperie, al ámbito sagrado de la intimidad. En la experiencia íntima del *eros,* los cuerpos enamorados descubren su inmanencia más radical y propia. Ese descubrimiento es desgarrador y negativo porque no hay comunicación ni intercambio plenos de la intimidad de cada cuerpo; sin embargo, de ese desgarro que indica el exceso propio de cada cuerpo y al que cada cuerpo enamorado se entrega, puede nacer una afirmación. Esa afirmación es el *amor,* "experiencia de la condición misma de la inmanencia como imposibilidad radical de la plenitud" (Savater) —o sea, de la ilusión de cualquier trascendencia, moral o metafísica—; experiencia que en el goce de ese desgarro imposible de ser convertido en algo útil nos devuelve la soberanía de la que podemos gozar los hombres y las mujeres, es decir, la *libertad* de no verse reducidos a la mera funcionalidad del cálculo, las identidades, las cosas.

De Foucault y sus tres volúmenes sobre la *Historia de la sexualidad,* Onfray se ha servido para rastrear sin complejos académicos la cuestión del *eros* en la Antigüedad clásica. De hecho, la práctica totalidad de autores que propone como modelos de una

sexualidad libre pertenece al mundo grecorromano: Demócrito, Diógenes, Aristipo, Epicuro, Lucrecio, Horacio, Ovidio. Dice Foucault, en *La voluntad de saber,* primer tomo de su *historia de la sexualidad:* "En Grecia la verdad y el sexo se ligaban en la forma de la pedagogía, por la transmisión, cuerpo a cuerpo, de un saber precioso; el sexo servía de soporte a las iniciaciones del conocimiento". Este saber precioso era un saber magistral que se enseñaba a través de la experiencia y no del mecanismo torturador de la confesión: allí donde el secreto era el placer, la culpabilización hizo público el secreto y lo mutiló. Así se pasó, con el cristianismo, de la *ars erotica* a la *scientia sexualis* que modernamente no ha dejado de proseguir su tarea fiscalizadora hasta el punto de que "los nuevos procedimientos de poder funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos". Lo que Foucault intenta criticar no es tanto la consabida represión del sexo cuanto la producción social de una determinada disposición sexual, controlable y económica: creo que contra este dispositivo dirige Michel Onfray su erótica solar y trágica, su propuesta de celebrar los placeres inútiles contra el trabajo obligatorio. Es a lo que se refiere Foucault cuando acaba señalando: "Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres".

Hasta aquí los antecedentes inmediatos al libro de Michel Onfray. ¿Dónde reside la novedad de su trabajo, qué es lo que aporta de nuevo esta *Teoría del cuerpo enamorado?* La propuesta de Michel Onfray consiste en haber recuperado el bagaje intelectual aquilatado por autores modernos como Bataille y Foucault, insertándolo en una perspectiva materialista y atea que se sirve del bestiario fabuloso de la Antigüedad para escenificarla y desarrollarla. Sobre todo hay una reivindicación del epicureísmo como casi la única tradición de pensamiento y acción que podemos oponer al platonismo y su versión popularizada: el cristianismo. Pero Onfray, que conoce bien estas tradiciones, ha querido aumentar la potencia subversiva y gozosa del epicureísmo, fecundándolo con las ideas anticonvencionales de un Diógenes, el hedonismo de un Aristipo de Cirene o el arte de vivir de los poetas elegíacos romanos. Todo ello desemboca en una apuesta por el *libertinaje* como uso más amplio y más intenso de la libertad de goce sexual y, por extensión, de libertad política: ya en otro de sus libros *(Politique du rebelle)* Onfray se servía de un antiguo apotegma del siglo XVII para definir al libertino como "aquel hombre de bien que no sabría arrodillarse y que es enemigo de todo lo que se llama servidumbre".

En cuanto al uso del bestiario filosófico, los dardos incendiarios

del autor de esta *Teoría del cuerpo enamorado* se dirigen a la ostra celestial y perfectamente acabada, al elefante monógamo y a la abeja gregaria. En oposición a estos animales del sexo reproductor y socialmente útil, Onfray elige al pez masturbador, al cerdo regocijado y al erizo solitario como emblemas del *eros* ligero que propone. Como se ve, la disposición del libro es triple: por una parte, hay una *genealogía del deseo,* en la que primero se critica la noción de falta que nos somete a la avidez de encontrar nuestra media naranja, y en la que, más adelante, se incide positivamente en la idea del exceso como verdadero paradigma del deseo que nos constituye y que pide ser dilapidado. Aquí se enfrenta el pez cínico a la ostra platónica. Luego hay una lógica del placer en la que primero se destripa el concepto del ahorro que codifica el sexo en formas ascéticas y cristianas y en la que, más adelante, se le opone la idea de gasto como auténtico motivo del placer sexual, lúcidamente vinculado a la pura inmanencia de los cuerpos. Aquí la manada de los cerdos borra jubilosamente las tristes huellas de la pareja paquidérmica. Finalmente hay una *teoría de las disposiciones,* en la que Onfray ataca en primer lugar al gregarismo social basado en el instinto familiarista y comunitario para elegir, inmediatamente después, el contrato libertario que une a cuerpos voluntariamente dispuestos al disfrute sin cálculo de sus respectivos deseos desbordantes. Aquí el pequeño erizo soltero se alía con otros erizos en círculos invisibles a la ceguera instintiva de la colmena donde trabaja y se organiza la abeja.

Michel Onfray es hoy en día uno de los pocos intelectuales franceses que esquiva prudentemente la pedantería al uso de los cenáculos parisinos que siguen vendiendo pastiches urdidos con todos los tópicos de las últimas décadas. En su variopinta obra hay una apuesta personal por la filosofía que devuelve su sabor y su entraña a esos manoseados tópicos. Y cuando digo apuesta personal por la filosofía me refiero a la voluntad deliberada del autor de inscribir sus ideas en su existencia, de convertir la filosofía en una *manera de vivir*. Michel Onfray es un "filósofo original" en un sentido antihegeliano no porque su aportación intelectual sea especialmente novedosa, o heterodoxa o se centre en cuestiones específicas que vienen a desmontar el entramado bendecido del acontecer diario (aunque, desde luego, su aportación no se inscribe en ninguna teodicea), sino porque lleva a cabo su tarea de la forma apasionada y comprometida que define a aquellos que en su día *tomaron la decisión* de transformar su vida en una vida de actividad filosófica, más allá del ejercicio profesoral. Insisto en que Onfray no es ajeno a la moda remendadora que recorre a la intelectualidad actual francesa, pero a diferencia de tantos otros figurines, el autor de este libro pretende hablar en serio sin perder el humor.

Para ello es especialmente cuidadoso con su escritura, de la que podemos señalar algunos rasgos estilísticos. Onfray es un autor iconoclasta (valga como ejemplo el último *Manual* que ha escrito para sus alumnos del bachillerato francés), que conoce muy bien todas las corrientes históricas de la filosofía, que ha querido emular más bien a autores segundones y panfletarios que convertirse en un nuevo pope del pensamiento. Onfray no está exento de las limitaciones maniqueístas en las que a menudo incurre quien escribe desde el entusiasmo y la indignación (esos dos motores de la escritura de los que hablaba Chesterton), pero es de agradecer que haya preferido la polémica intelectual a las sutilezas de salón para dotarse de mejor munición en la lucha contra el miedo instituido. Su escritura es a menudo epigramática, lo que a la hora de ser traducida me ha dado no pocos quebraderos de cabeza, relampagueante, lírica a veces, siempre combativa. No dice muchas cosas nuevas y originales, pero señala lo importante y lo hace con gracia y con un indudable atractivo: la filosofía también puede ser una forma de seducción, y no hay mejor forma para empezar a amarla.

Esta *Teoría del cuerpo enamorado* es la segunda obra traducida al español de Michel Onfray. La primera se titula *El vientre de los filósofos* y se puede encontrar en Ediciones Oria, Guipúzcoa. Primero gastronomía, ahora erotismo: puntos hedonistas de resistencia al ascetismo funcional de nuestra sociedad del trabajo y del consumo. Puntos que parten de lo referido por Nietzsche en *Ecce homo:* "Estas cosas pequeñas —alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo— son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a *cambiar lo aprendido".* Cambiar lo aprendido: es lo que García Calvo llama desaprender y en lo que, según Valéry, estriba la verdadera educación. A esta tarea educadora que empieza en los detalles más inmediatos y prosigue en obras de mayor calado intelectual (una teoría estética de la moral titulada *La sculpture de soi* y una reflexión sobre las posibilidades de una política libertaria a principios del siglo XXI, *Politique du rebelle)* se ha encomendado Michel Onfray desde su primer libro, dedicado a un seguidor primerizo y casi desconocido de Nietzsche: Georges Palante.

Y con las alusiones al filósofo trágico de Sils-Maria llegamos al autor bajo cuya advocación Michel Onfray ha escrito casi todas sus obras, incluida esta *Teoría del cuerpo enamorado.* ¿Qué aire nietzscheano recorre el pensamiento de Onfray? ¿El Nietzsche explicado académicamente *more heideggeriano* o el que, desde Bataille, Foucault, Deleuze, Klossowski, Rosset y Savater ha sido comprendido en su faceta de intelectual ilustrado, transvalorador, anticristiano, antinacionalista, trágico y un punto sofista, incluso, si cabe,

progresista? Desde luego el Nietzsche al que apela frecuentemente Onfray se decanta por esta segunda caracterización, matizable según los casos y los motivos de reflexión, pero claramente opuesta al nietzscheanismo extraterrestre con el que demasiadas veces, y no con ingenuidad, se la confunde.

Sin embargo, según sus propias palabras, Friedrich Nietzsche tenía un precursor y éste no fue otro que Baruch Spinoza. Con el filósofo judío-holandés vuelvo al título de esta introducción y al tema que nos reúne. En un pasaje de su *Ética* Spinoza escribe: "Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo". Creo que una reivindicación de la libertad inmanente de los cuerpos gozosos no puede encontrar mejor campo experimental que el abierto por este aserto intelectual. Nadie sabe lo que puede un cuerpo: en contra de todo lo predicado por San Pablo y sus secuaces, el cuerpo no es una cárcel sino un límite de carne y sangre abierto a la experiencia soberana de la libertad en la que el temblor angustioso de lo íntimo se une a la fuerza desbordante de la materia. Esta experiencia es trágica incluso en el coito y los orgasmos simultáneos porque la herida de la que nace no puede ser cerrada ni curada por ninguna compenetración total que procure la salvación. Materialismo puro y duro de la experiencia erótica, la afirmación vital incluso en la pequeña muerte de los cuerpos enamorados supone no obstante la elevación del placer a virtud ética y la subversión política de todos los postulados reglamentistas del gregarismo social. Exceso incolmable que redobla el placer como imposibilidad de la trascendencia y del orden político basado en la funcionalidad de los individuos. Gasto catártico del deseo nómada que en la abertura del desgarro inmanente de los cuerpos encuentra su júbilo y su horror. Contrato solidario entre seres solitarios que se animan y se agrupan según afinidades electivas ajenas a las órdenes de la colmena.

Que nadie sepa lo que puede un cuerpo significa que por encima o por debajo, o al lado, o más acá o más allá de lo conocido, el cuerpo sigue irguiéndose en frágil baluarte de la libertad humana. El funcionalismo social querría reducir los cuerpos a puros instrumentos del trabajo productivo, valiéndose para ello de una epistemología pseudocientífica que anulase lo irracional del deseo, lo obsceno del placer y lo subversivo de determinadas disposiciones sexuales. Querría encerrar al *eros* en la reproducción, la escena consabida y el guión preestablecido. Delimitar muy bien qué es lo que puede hacerse de día y qué lo que puede soñarse de noche.

¡Pero mezclar el día y la noche, el sueño y la vigilia, la luz y su sombra, la experiencia del no-saber y el saber: eso sólo lo puede un cuerpo del que a ciencia cierta nada sabemos salvo que es mortal![1] Por eso, desde mi punto de vista, Michel Onfray comete un error

cuando considera positivamente las posibilidades de la reproducción tecnológica de niños, pues no hay subversión cuando se confunde el placer improductivo con la producción exenta de *voluptuosidad,* virtud primera de una erótica libertaria. En *La voluntad de saber* Foucault nos advierte contra la "biopolítica" que convierte al "hombre moderno en un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente", y esto porque "el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y la fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder".

Sólo la ignorancia radical, afirmada, experimentada, de los cuerpos libres se sustrae a este control y a esta intervención usurpadores. De estos cuerpos gozosamente libertarios nos habla Michel Onfray en este libro, donde ha situado su punto de mira en la encrucijada de la noche y del día, de la vida y de la muerte. Desde ese lugar abierto ha trazado la anatomía de su cuerpo enamorado, que al nacer ya triunfó una vez sobre la muerte, y que quiere reinventar por sí mismo, mientras el cuerpo aguante, el goce efímero y desmesurado de ese triunfo. Es lo único que pide, y lo que el poeta español Justo Jorge Padrón expresa inmejorablemente en unos certeros versos de su poema "Pleamar":

Todo lo que amanece vive en nosotros, canta
esa felicidad que nos conmueve.

Finalmente querría agradecer a Manuel Borrás y a Pre-Textos su cordial y permanente confianza en mi trabajo. También me gustaría recordar los apoyos y consejos que en los primeros momentos de la traducción me dispensaron Javier Palacios y Juan Trejo. Ha sido una experiencia lenta y farragosa, pero inestimablemente enriquecedora. Al fin lo puedo decir: que disfruten ustedes con la lectura.

Ximo Brotons, enero de 2002

TEORÍA DEL CUERPO ENAMORADO

La virtud ya no encuentra crédito hoy en día, su fuerza de atracción ha desaparecido; a menos que alguien intente restablecerla otra vez en el mercado como una forma inusitada de la aventura y del libertinaje.

Nietzsche, *La voluntad de poder,* f. 435.

PREFACIO

LA FELIZ VOLUPTUOSIDAD DE LAS LIBIDOS GOZOSAS

En el principio se oyen los murmullos del líquido amniótico. En esos momentos mi pequeño cuerpo está nadando en aguas tibias, moviéndose con la lentitud propia de un alma impulsada por alientos muy leves. La carne gira lentamente en el elemento acuático como un planeta que evoluciona en un cosmos lejano, casi inmóvil, o como una medusa flácida en la oscuridad de los fondos submarinos, casi hierática. Sólo se ve turbada por la marca que traza en mis órganos el flujo de energías vitales. En el confinamiento de este universo salado, como pez de los orígenes o virtud marina encarnada, obedezco enteramente a los afectos, pulsiones, emociones y otros instintos de mi madre. Su sangre, su aliento, su ritmo obligan a mi sangre, a mi ritmo, a mi aliento. Evidencia de perogrullo: todos los cuerpos, masculinos y femeninos, proceden de esta inmersión primitiva en un vientre de mujer.

Hipótesis: todos los cuerpos, masculinos y femeninos, aspiran según un principio de modalidades confusas a los reencuentros con estas voluptuosidades primitivas, a esos momentos en los que la vida despunta, y triunfa exclusivamente la fuerza de las potencias vitales. Siento las presiones del interior de la carne materna contra mi espalda, mis riñones, mi nuca, mis nalgas de niño llevado y suspendido en el agua; tengo memoria del limbo en mi fibra informada por la linfa, los nervios, los músculos; hay luces de camafeos rojas, rosas, naranjas, semejantes a los fuegos de las eclosiones planetarias o a las hogueras de las explosiones estelares; hay perfumes volátiles y fragancias infinitesimales, inscritos en la materia placentaria como esos olores marítimos que abisman felizmente el aire y el éter de las geografías costeras; se oyen ruidos sordos, graves, repetidos, dulces, ronroneos espesos de muy baja frecuencia; hay sonidos exteriores y movimientos interiores, está el oleaje de la fisiología materna y el rumor del mundo: entorno los párpados, vacilo con una lentitud extrema, modifico mi postura —y conozco mi primera erección—. Es el principio de una larga historia desarrollada bajo el signo del eterno retorno.

En las horas prenatales, en la época en que la imaginería médica aún no ha forzado la sombra del vientre materno, experimento los signos de mi masculinidad en la soledad, el aislamiento y la evidencia

solipsista. La ignorancia en la que se encuentran entonces mis padres en este punto iguala la certeza inconsciente y carnal de mi entrada en el mundo masculino. Aunque apañada de toda visibilidad, la erección genealógica otorga a la materia un destino informado y esculpido por los accidentes existenciales que permiten obtener un temperamento sexual, una naturaleza. No se deviene hombre o mujer, se nace. La fisiología manda, la cultura sigue.

Fuera del vientre materno, lanzado a la agresión del quirófano donde resuenan los útiles de la cirugía —pinzas, tijeras, separadores, fórceps, jeringas, escalpelos—, mi carne viscosa y sanguinolenta se anima de un modo violento: contracciones, desperezos, muecas, estertores, gritos, agitaciones, lloros. Miradas técnicas del equipo médico este 1 de enero de 1959: cálculo del número de mis dedos del pie, aprehensión de mi conformación física general, solicitación de mis reflejos nerviosos, búsqueda de posibles malformaciones y, por supuesto, determinación del sexo, advenimiento de mi destino en la palabra médica que enuncia la chica o el chico. Luego, oscilación de mi ser entre un lado y el otro de la línea divisoria: las antípodas de un mismo planeta.

Como es evidente —todo diván parece testimoniarlo—, la continuación de mi aventura supone el despliegue de la carne anunciada: odiseas orales, voluptuosidades anales, satisfacciones sádico-anales, euforias genitales, regocijos fálicos, belicismo edípeo y síntomas asociados —chupar todo lo que pasa a mi alcance, absorber el mundo, aprehender lo real de una manera exclusivamente bucal, defecar con el júbilo del demiurgo que da a luz un universo, jugar con el esfínter como si fuese un cornetín, enroscar mi falo minúsculo alrededor de mi índice también liliputiense, someterme a su ley pero ignorarla absolutamente—. Sin olvidar la canónica opción de la doctrina: aspirar a la cama de mi madre anhelando la distracción cómplice de mi padre. Mi inconsciente conserva seguramente los detalles de este viaje al país de mi identidad. Muy probablemente mi relación con el mundo se inicia ahí, en estos años genealógicos: contacto oral y verbal con lo real, relación corporal y carnal, espiritual y ontológica con los otros, complexión vitalista y nerviosa, voluptuosa y sanguínea, pero también formas libidinales definitivas y tropismos sexuales cristalizados. Menos según los dogmas de la pura ortodoxia freudiana que en relación con las propuestas complementarias de la etología contemporánea.

Así pues, mi visión del mundo sexuado hunde sus raíces en las imágenes disponibles de los primeros momentos de mi existencia: pieles, contactos, emociones y sensaciones primeras, voces, caricias, gestos y signos iniciales. Igualmente las faltas, los fallos, defectos y carencias originarias dibujan en mis órganos una red que luego mi

existencia tomará para drenar las informaciones, decodificarlas y examinar todas mis aventuras afectivas y amorosas, libidinales y sensuales. Mi carne atravesada por flujos almacena los datos con los cuales se define y se fija mi naturaleza. Me sé ciego en estas horas decisivas y determinantes que a veces revelan mis incidentes de la vida cotidiana, mis deseos recurrentes y mis placeres reiterados.

Invitando a llegar a ser lo que se es —en su *Segunda Oda pítica*, Píndaro desgarra el velo y coloca la identidad bajo el signo de lo trágico necesario y de la obediencia obligada. Existir equivale a valorar los síntomas de esta necesidad, a descubrir los detalles de este devenir en desarrollo, a constatar la realización de un programa en el que la conciencia y la voluntad cuentan muy poco. No sé nada ni me acuerdo de nada en cuanto al limbo de mi temperamento sexuado en estos años llenos de hipótesis. Los rastros del balanceo y del cabeceo fetales o de las disposiciones espermáticas de las primeras horas de la pubertad persisten probablemente en una espesa niebla ontológica. La causa eficiente y primaria de mi naturaleza libidinal funciona como punto ciego que, sin embargo, genera el conjunto de mi identidad.

Entre la salida del silencio mental y psíquico y la entrada en el mundo ruidoso de las relaciones con el otro sexo, la oscilación se opera confusamente. Mi infancia en la campiña normanda se funde voluptuosamente con los ritmos y las variaciones de la naturaleza. Los ciclos, las cadencias, los movimientos perpetuos y el tiempo virgiliano forzaron mi ser según necesidades físicas evidentes. El fluir de los ríos y de los arroyos, la extrema visibilidad del cambio de las estaciones, la pulsión migratoria de los pájaros, el imperio de la fuerza libidinal sobre los animales, la demostración de la potencia genésica en el reino vegetal, las lecciones vitalistas infligidas por el sol y la luz: todo contribuía a inscribir mi cuerpo de niño en una lógica panteísta, pagana —finalmente griega...— Rápidamente concebí que la sexualidad ilustra una de las modalidades de la relación con la naturaleza. Más tarde consideraré que las relaciones con el otro sexo permiten una construcción artificial tendente a la reapropiación cultural de fuerzas a priori salvajes y sin ley.

Lejos del vientre materno y de los años fundadores, descubro la diferencia sexual hacia los cuatro años, mientras aprendo a leer, escribir y contar en casa de una vieja señora, una antigua sirvienta de un cura que en el pueblo aseguraba un género de escuela paralelo a la guardería inteligente que los padres desean antes de la escolarización normal. Además de los rudimentos escolares elementales, descubro con algunos niños de mi edad el nombre de las flores y de los árboles, de las constelaciones y de los pájaros, de las señales de tráfico y de los protagonistas de la historia santa —estas horas ingenuas se solidifican entre ramilletes de junquillos y largas lágrimas de sauce llorón, entre

el centelleo de la Osa Mayor y los cantos de los grajos, entre los triángulos de peligro y la figura de Judas Escariote.

Después de los paseos por la campiña, ponemos nuestras flores de primavera sobre un pequeño muro situado enfrente de la escuela. Y de pie, frente a él, nos desabrochamos para regar las piedras y dibujar con alborozo paisajes, ríos o retratos que se deshacen, líquidos, bajo nuestras rodillas y nuestros zapatos. Mientras tanto, prohibida su verticalidad, las chiquillas se apretujan en el interior de la casa. Por un lado, los chicos estamos de pie y al aire libre, por otro las chicas se acurrucan, escondidas y encerradas. Apenas comprendo las razones de esta fractura, pero la constato. Entre los perfumes de incienso elevados a la gloria de Dios, o entre los de las velas apagadas justo después de la Cuaresma, desatento a las invitaciones de la vieja señora piadosa, me descubro fascinado por el cuerpo de las chicas, tan próximo y tan diferente, tan semejante y tan desemejante. Aparentemente igual al mío, esconde sin embargo una parte incompresible e hipnotizante. Nunca me he deshecho del hechizo de la enigmática desemejanza de los cuerpos —ni de las promesas de felicidad a las que invita.

Siento espesarse el secreto cuando descubro un día en casa de un compañero de gamberradas —como yo, pirómano experimentado— un cubo en el que nada una tela rojiza bajo el chorrillo de un grifo de agua helada. El sol de verano centellea en la superficie del líquido rosa pálido, un rosa nauseabundo que me hace recordar inmediatamente el de la sangre de los cerdos sacrificados no lejos de allí, en la trastienda de la charcutería del pueblo. En los días del holocausto un inagotable chorrillo de agua enrojecida por la hemoglobina de los animales sacrificados fluye por la calle y se dirige hacia el río. El recipiente ante el que estoy me parece contener la huella de esos gestos nocturnos y de esas prácticas monstruosas. Pero mi camarada de fuegos ardientes me libera contándome el secreto: en el cubo se bañan las braguitas de su hermana mayor.

Siento zozobrar mi corazón, invadirme la náusea. Me habla de *reglas,* y no comprendo la palabra que utiliza. Sufro ante la amenaza de un desvanecimiento, de un desmayo: las mujeres y la sangre, el cuerpo de las mujeres y esta herida perpetua, esta llaga recurrente, nunca cerrada del todo, siempre reabierta, y el líquido, símbolo de la vida que transcurre imperturbablemente. A mis ojos de niño, la carne femenina se instala brutalmente bajo el signo de la muerte, del corte imposible de comprimir, de la incisión o de la desgarradura nunca conjuradas. ¿Por qué razón se inflige esta condena cíclica a las mujeres? ¿Qué culpas se expían así en la sangre esparcida? ¿Por qué tantas injusticias entre la verticalidad nunca contrariada del chico y el acurrucamiento de las chicas abiertas en algo así como la quintaesencia de la apertura? Constato la iniquidad

irremediablemente vigente de la evidencia de la diferencia sexual. Hoy todavía me obsesiona: los hombres disponen de sus cuerpos de una manera relativamente constante, las mujeres deben someterse al capricho imperioso de sus humores. Y persisto en una misma emoción.

Proceder ineluctablemente de una mujer para advenir al ser y descubrir la alteridad sexual marcada por el signo sangriento, instala la relación sexuada en el registro de la necesaria irreductibilidad fisiológica. Desde que dos cuerpos infantiles se tocan, escriben las primeras páginas de una historia llamada a repetirse probablemente durante toda la existencia. Siguiendo su cualidad, se reproducirán aspirando al paraíso perdido o según la voluntad de redención de las horas malditas. En el contacto de dos epidermis se revelan las energías positivas o negativas acumuladas en la prehistoria de la identidad sexuada, sean cuales sean el momento, la circunstancia o la ocasión.

De las memorias placentarias a los recuerdos primitivos pasando por los detalles habituales de la ontogénesis libidinal o de la individualidad germinativa, los deseos se van acumulando y piden urgentemente una forma en la que esparcirse. Siguiendo las geografías del alma, las odiseas del cuerpo, las aventuras familiares y las maquinarias sociales, las identidades sexuales se cristalizan. Gustos y disgustos, aficiones y aversiones trabajan la carne con un ardor redoblado. La libido dispone de algunos años de plena libertad y entera autonomía —menos de diez— para florecer independientemente de la tiranía de los códigos sociales.

Hasta que cumplí los diez años tengo el recuerdo de haber errado sin dolor, como espectador de mí mismo, a la búsqueda inconsciente de una cartografía útil a mi desplazamiento en el universo sexuado. El tiempo que separa la inconsciencia espesa de los primeros vislumbres de lucidez se compone de historias banales, pero identitarias: primeros besos robados y virtuales —porque dados a través de un cristal de la escuela primaria—, primeros escarceos del cuerpo y del alma en los campos de trigo bajo el sol aplastante de agosto, primeros descubrimientos expectantes de la diferencia sexual bajo los auspicios de la morfología, primeros sobresaltos directamente registrados bajo el principio de la fisiología experimentada, primeros celos, primeras seducciones, primeras sacudidas infligidas a la carne por la brutalidad de una despiadada e incompresible energía.

En los momentos más andróginos o hermafroditas de estos tiempos, el cuerpo se prueba en las posibilidades del espectro que algunos han instalado bajo la rúbrica de las perversiones. Desde las masturbaciones destinadas a vaciar el alma de las angustias solitarias a las voluptuosidades del disfraz femenino en el que se gustan la seda y el nailon, el plumón y el cuero, la piel y el perfume, el paño de los vestidos y lo sedoso de las materias, pasando por las

homosexualidades de ocasión y de iniciación donde se economiza el riesgo de lo femenino, o por las relaciones sexuales triangulares a las que se prestaban con verdadero placer un compañero de escuela y la hija del panadero —que no tenía diez años como nosotros—, el deseo que ignora los códigos sociales encuentra las fórmulas de su expansión donde quiere, donde puede, lejos de toda moral moralizadora y en el puro gozo de un ejercicio imposible de diferir.

La educación sexual impartida por adultos raramente satisfechos en este asunto inyecta a menudo una complejidad que dramatiza, culpabiliza y sobre todo normaliza las posibilidades sexuales: en estas horas cardinales para la conquista de una identidad, la triste carne de los mayores se venga y contamina la frescura de las libidos libertarias infantiles. Un sacerdote, entre algunos pedófilos del orfanato donde me pudría, me hizo un discurso de médico, si no de veterinario, sobre los hombres y las mujeres. Me habló mucho de vergas y úteros, ovarios y testículos, vaginas y escrotos, erecciones y ovulaciones —su manera de hablar del amor, seguramente.

Esa noche le estuve agradecido por haber reducido su campo de exploración al onanismo del discurso único que excluye el paso al acto con el cual destrozaba a veces y para siempre a un chico. Aprendí con él que las disertaciones sobre el amor o el cuerpo enamorado florecen a menudo a la sombra del diccionario médico o del catecismo castrador, y raramente se desarrollan en las proximidades de las eróticas sin culpabilidad de Oriente. Los protagonistas y los emisarios del colectivo socializan la fiesta de la carne libre para confinar poderosamente su sensualidad y su emotividad en el orden familiarista, heterosexual, reproductor y burgués: lo que supone la desaparición de las posibilidades de una escritura libertaria propia.

Comienzan entonces las escrituras tribales. Lejos de las aproximaciones sensuales, de las búsquedas y de las errancias, lejos de las historias individuales que recapitulan las historias colectivas de la humanidad y hasta de la especie, el cuerpo, educado y, por tanto, constreñido se abandona a las formas socialmente aceptables de la libido. De ahí el advenimiento de la hipocresía, el engaño a sí mismo y a los otros, el embuste, de ahí también el reinado de la frustración permanente en el terreno de la expansión sexual. Fijado el modelo, todo alejamiento de él resulta culpable: monogamia, procreación, fidelidad y cohabitación proporcionan sus puntos cardinales. Sin embargo, el deseo es naturalmente polígamo, no se preocupa por la descendencia, es sistemáticamente infiel y furiosamente nómada. Adoptar el modelo dominante supone infligir violencia a su naturaleza e inaugurar una radical incompatibilidad de humor con el otro en materia de relación sexuada.

Tuve la suerte de descubrir muy pronto los gozos de la pasión, del

don, del abandono, de la confianza, del entusiasmo, del transporte erótico plenamente expandido y, al mismo tiempo, los de la traición, el engaño, la mentira, los falsos pretextos y la pulsión de muerte triunfante. Experta en todo, ella lo era también en el arte de vivir como la mayoría: mentiras, tapujos, disimulos, profesión insistente de grandes sentimientos y práctica enmascarada de pequeños apaños. Tenía los treinta pasados, yo venía de cumplir los diecisiete, me enseñó sin miramientos la inutilidad de los discursos y de las palabras en la organización de una existencia consagrada a la obediencia de la parte en sí menos reluciente. De mala gana, me enseñaba la imperiosa necesidad de elaborar una teoría a la altura de la práctica cuando no se puede practicar la teoría profesada. Luego me enseñó la obligación —una especie de imperativo categórico erótico— de no escribir nunca una historia amorosa sin haber propuesto previamente la ética —libertaria o ascética— que nos gobierna.

Otros creyeron enseñarme a vivir o a volver a la fila efectuando pálidas variaciones sobre el mismo tema del conformismo de las disposiciones sexuadas. Las escenas, la histeria, los gritos, las amenazas, las exigencias, la violencia, el odio, el resentimiento, los celos, la rabia, la locura, el furor, la vehemencia practicadas en las relaciones amorosas proceden trágicamente de un único núcleo negativo. La crueldad, querida o no, mana permanentemente de una pulsión de muerte disfrazada bajo múltiples formas y siempre dispuesta a ensuciar todo lo que toca. Una vez traspasada esta fuerza nocturna, se sabe presentirla para siempre, reconocerla, desalojarla —igual que las presas husmean el rastro de un predador—, luego desconfiar de ella y precaverse. Trato desde hace tiempo de localizar estas tinieblas, de precaverme de ellas y hasta de cazarlas. Esta *Teoría del cuerpo enamorado* vale como declaración de guerra hecha a todas las formas tomadas por la pulsión de muerte en las relaciones sexuadas. A guisa de medicina contra estas lógicas mortíferas, propone igualmente la celebración de una erótica cortés que reactive la feliz voluptuosidad de las libidos gozosas, contemporáneas de las ricas horas de despreocupación de las que la carne conserva una irreprimible memoria.

OBERTURA

MANIFIESTO POR LA VIDA FILOSÓFICA

Leyendo a Homero, soñaba con las sirenas que fascinan a los hombres con sus voces embrujadoras y abandonan, al alba, en los prados que bordean al mar, las osamentas de los imprudentes que sucumbieron a la tentación; encontré, tomando notas de Diodoro de Sicilia y Filón de Alejandría, a Pasífae enamorada de un toro divino hasta el punto de pedir al ingenioso Dédalo la fabricación de una ternera mecánica como añagaza en la que ella se pudiese arrodillar para recibir la simiente taurina y conocer así la voluptuosidad de las bestias; seguí con Ovidio la metamorfosis de Tiresias, hombre transformado en mujer durante siete otoños por haber desapareado en el bosque a dos serpientes enlazadas, personaje cuya experiencia enseña cómo el placer de las mujeres es nueve veces superior en intensidad al de los hombres; he amado a Argos, el perro de Ulises, cubierto de piojos y tirado sobre el estiércol, desconsolado por la desaparición de su dueño durante dos decenios y muerto después de haberlo reconocido.

Siempre he sentido el interés más vivo por estas figuras, pues ellas expresan nítidamente desde los tiempos más antiguos el ineluctable y peligroso poder del deseo, la naturaleza radicalmente animal del placer, la irreductibilidad del cuerpo del hombre al de la mujer y, finalmente, la fidelidad como un asunto exclusivo de la memoria. Con estas cuatro certezas, modestas pero definitivas, me consolé un poco de no haber podido nunca resolver verdaderamente por mí mismo —es decir, bajo el puro ángulo masculino— cinco o seis cuestiones, especialmente las siguientes: ¿qué es una mujer?; ¿qué se puede planear con el cuerpo del otro que no se sitúe trágicamente bajo el signo de la guerra, del conflicto, y que no tienda por ello a la petrificación en los modelos seculares de la pareja, del matrimonio, de la monogamia, de la procreación y de la fidelidad?; ¿adonde apuntan las semejanzas, dónde se manifiestan las desemejanzas ontológicas entre lo masculino y lo femenino?; ¿qué pueden y qué quieren los cuerpos del uno y de la otra?; ¿las ganas de tener hijos es solamente un deseo femenino que los hombres toleran?; ¿el deseo y el placer son sexuados?

Las respuestas contemporáneas a estos enigmas de siempre no cesan de recubrir las preguntas antiguas, como para mejor oscurecer

los interrogantes y hacer imposibles las soluciones, que no obstante necesitamos: las teorías consumistas de la seducción, el erotismo como aprobación de la vida hasta en la muerte, la sombra producida por el falo del Padre todopoderoso, el deseo instalado de manera cesariana en el inevitable registro de la falta, el rostro que surge en la luz fenomenológica, los gozos activados del falogocentrismo, la triangulación del deseo mimético, la teología negativa de Bafomet, el olor de agua bendita de los devotos de la experiencia-límite, el dispositivo pulsional disparándose al paso de las máquinas deseantes, todos estos archivos recientes, aunque agotados, apagan la voz hoy inaudible pero sin embargo genealógica de los filósofos paganos anteriores al cristianismo, en los cuales encuentro con verdadero contento una materia primitiva susceptible de ser reclamada ahora de manera oportuna. Bajo el fárrago geológico moderno, la Antigüedad cristalina persiste para ser desmontada y restaurada desde la perspectiva de una arqueología reconstructiva.

En este proyecto de regreso a lo antiguo no se trata de realizar un trabajo de exegesis semántica, ni de crítica al modo talmódico de los textos o de las fuentes, ni menos de comentarios filológicos o parafrásticos plagiados de las costumbres de la tribu universitaria, que se justifican en una retahíla interminable de bibliografías: el texto original vale para mí como depósito de sustancias esenciales —del engrudo a veces grumoso de los paladines del ideal ascético y colectivo, pero también de la pólvora y de la dinamita de los partidarios del ideal hedonista e individualista—. El corpus filosófico antiguo funciona de manera extremadamente activa para quien se apropia de él y aspira a una verdadera complicidad intelectual. A mi modo de ver, los pensadores griegos y latinos pertenecen más a los lectores que les piden ayuda para su vida cotidiana que a los forenses que los confiscan para realizar sus lecciones universitarias de anatomía en la atmósfera confinada de las cátedras de la corporación. A Lucrecio hay que vivirlo más que leerlo —y leerlo debe encararse únicamente desde la perspectiva de practicarlo—.

Esta *Teoría del cuerpo enamorado* procede, pues, del trato con los filósofos de la Antigüedad y también del trato con los autores de esa época que merodean en torno al universo de los pensadores: poetas, fabulistas, médicos, historiadores, naturalistas o teólogos. Bajo el signo de un bestiario filosófico elaborado tanto por Arquíloco como por Aristóteles, Eliano, Plinio, Esopo y Fedro, la platija[2] platónica, el elefante monógamo y la abeja gregaria me permiten proponer una *deconstrucción del ideal ascético,* mientras que el pez masturbador cínico, el cerdo epicúreo y el erizo soltero me autorizan a descristianizar la moral desde la perspectiva de una *formulación de un*

materialismo hedonista. En este zoo metafórico de tres zonas, los animales interfieren seis veces según los pliegues de un ritmo contrapuntístico.

Una genealogía del deseo, una lógica del placer y una política de las disposiciones permiten reflexionar, de manera entrecruzada, sobre el papel de la falta, del ahorro y del instinto en la tradición idealista y renunciante, y luego sobre el exceso, el gasto y el contrato en la línea del materialismo hedonista. El conjunto brinda menos una respuesta precisa a las preguntas que siempre me he planteado sobre las mujeres que una tentativa de resolver de manera sosegada el problema de la posible relación entre los sexos. ¿Cómo hablarse para entenderse, encararse sin desfigurarse el rostro, mirarse para quizá tocarse, aprehenderse sin tratarse con dureza? ¿De qué manera amar sin renunciar a la libertad, a la autonomía, a la independencia —y tratando de preservar siempre los mismos valores en el otro-? ¿Se puede conjurar y desmovilizar la lucha y la guerra en provecho de empresas más dulces y más gozosas? ¿Cómo impedir la relación sexuada que sucumbe a la atracción de la violencia?

Para poner un nombre a esta intersubjetividad libertaria cuyo acto inaugural encuentro nítidamente formulado en Lucrecio, me gustaría poder recurrir sin ambigüedad al concepto moderno de libertinaje. Pero actualmente el lastre de la acepción trivial pesa demasiado sobre esta noción para que pueda utilizarla reivindicando sólo mi inquietud por la etimología. De otro modo este libro habría podido titularse *Tratado de libertinaje*. Pues el libertino, en el primer sentido del término, designa al liberto que no pone nada por encima de su libertad. Nunca reconoce ninguna autoridad susceptible de guiarle, ni en el terreno de la religión, ni en el de las costumbres. Vive siempre según los principios de una moral autónoma lo menos apoyada posible en la dominante de la época y de la civilización en la que se mueve. Ni los dioses ni los reyes consiguen sujetarlo —menos aún, pues, uno o una compañera en una historia amorosa, sensual, sexual o lúdica—. Así, siguiendo el espíritu de la palabra, el libertinaje —ese arte de ser uno mismo en la relación con el otro— encuentra singularmente su primera forma en el materialismo hedonista epicúreo, y más precisamente en el gran poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas*.

El primer paso negativo de mi andadura supone la deconstrucción del ideal ascético: para llevarla a cabo, trataremos de acabar con los principios de la lógica renunciante que tradicionalmente relacionan el deseo y la falta para después definir la felicidad como lo completo o como autorrealización en, por y para el prójimo; evitaremos sacrificar la idea que la pareja fusionada propone la fórmula ideal de esta hipotética cima ontológica; cesaremos de oponer encarecidamente el

cuerpo y el alma, pues este dualismo, que ha resultado un arma de guerra temible en manos de los amantes de la autoflagelación, organiza y legitima esa moral moralizadora articulada sobre una positividad espiritual y una negatividad carnal; renunciaremos a asociar hasta la confusión el amor, la procreación, la sexualidad, la monogamia, la fidelidad y la cohabitación; recusaremos la opción judeocristiana que amalgama lo femenino, el pecado, la falta, la culpabilidad y la expiación; se estigmatizará la connivencia entre el monoteísmo, la misoginia y el orden falocrático; fustigaremos las técnicas del autodesprecio puestas en circulación por las ideologías pitagóricas, platónicas y cristianas —continencia, virginidad, renuncia y matrimonio—, sobre cuyo espíritu se ha erigido nuestra civilización; subvertiremos la familia, esa célula básica primitiva de la política estructuralmente apoyada en ella. Varios siglos de judeocristianismo pueden comprenderse así y luego ser anulados.

Mi segundo paso, afirmativo, propone una alternativa al orden dominante gracias a la formulación de un materialismo hedonista: elaboraremos una teoría atomista del deseo como lógica de los flujos que llaman a la expansión y necesitan para ello una hidráulica catártica; secularizaremos la carne, desacralizaremos el cuerpo y definiremos el alma como una de las mil modalidades de la materia; propondremos un epicureísmo abierto, lúdico, gozoso, dinámico y poético a partir de los posibles esbozados y ofrecidos por el epicureísmo cerrado, ascético, austero, estático y autobiográfico del fundador; precisaremos las modalidades de un libertinaje solar y de un eros ligero; se invitará a una metafísica del instante presente y del puro goce de existir; tenderemos a un nomadismo de solteros promoviendo una opción de cíclopes; reactivaremos la teoría del contrato pragmático, utilitarista, deseable y dominado por la voluntad de disfrutar mutuamente; propondremos una opción radicalmente igualitarista entre los sexos y la formulación de un feminismo libertario; reivindicaremos una auténtica aspiración a la esterilidad y una práctica de las leyes de la hospitalidad redoblada por una permanente invención de sí; desembocaremos así en una verdadera estética pagana de la existencia. Algunos siglos de judeocristianismo pueden encararse de esta forma y ser rebasados.

Instalada resueltamente en las comarcas antiguas, en guerra contra el modelo ético dominante, mi propuesta reanuda sin ambages el trato con el proyecto de todas las escuelas helenísticas: hacer posible la vida filosófica. Y para ello, ha de quererse abiertamente el fin de la vida mutilada, fragmentada, explotada y dispersada que fabrica nuestra civilización alienante, apoyada en el dinero, la producción, el trabajo y el dominio. La filosofía puede contribuir a este proyecto radical. Mejor aun: debe. En primer lugar, tiene que

dejar de contentarse, como lo hace desde hace tiempo, con problematizar, escribir la historia de los problemas y seguir al dedillo la odisea de las querellas, cuando ganaría convirtiéndose claramente en la disciplina de las soluciones, las respuestas y las propuestas.

Por mi parte, no me satisface una filosofía de pura búsqueda que consagra lo esencial de su tiempo y de su energía a reclamar las condiciones de posibilidad, a examinar los zócalos epistémicos sobre los cuales se pueden plantear las cuestiones. Prefiero considerar, en el otro extremo de la cadena reflexiva, la suma de las afirmaciones y de las soluciones útiles para vivir una existencia lanzada a toda velocidad entre dos nadas. La opción teorética produce pensamientos autistas y solipsistas, sistemas y visiones del mundo emparentados con esos puros juegos de lenguaje que están destinados a los especialistas, reservados a los técnicos o confinados en los laboratorios. En el terreno filosófico me interesan prioritariamente los que encuentran más que los que buscan —y siempre he preferido un pequeño hallazgo existencialmente útil que una gran indagación filosófica inútil para la vida cotidiana—. Una anécdota y dos líneas extraídas del corpus cínico me llevan siempre más lejos intelectual y concretamente que las obras completas del conjunto de las producciones del idealismo alemán.

Así pues, tengo nostalgia de la filosofía antigua, de su espíritu, de sus maneras, de sus métodos y de sus presupuestos. La figura de Sócrates ilumina los siglos que siguen a su suicidio inducido, permitiéndonos la acuñación de una forma filosófica inoxidable: la existencia y el pensamiento confundidos, la vida y la visión del mundo imbricados, lo cotidiano y lo esencial mutuamente alimentados. Lejos del profesor de filosofía, del espulgador de textos, del productor de tesis doctorales, del crítico profesional, el filósofo define en primer lugar al individuo que se ejercita en la vida filosófica y que trata de insuflar en los pormenores de su práctica el máximo de fuerzas que alimentan su teoría —y viceversa—. El filósofo se propone la perpetua experimentación de sus ideas y no se pronuncia por ninguna tesis sin haberla deducido de sus propias observaciones.

No hay ninguna necesidad, para ello, de escribir libros, de producir textos, ya que sólo importa la fabricación de una vida que esté conforme con las opciones existenciales que la sostienen. Si la producción de obras contribuye acaso a la estilización de la existencia, ¿por qué no? Entonces el escrito formulará las reglas, los medios y las ocasiones para llevar una vida buena, una vida mejor, para ampliar nuestra biografía. La vida filosófica nos obliga a intentar poner en conformidad —no forzosamente con éxito— los propósitos teóricos con los comportamientos prácticos. El verbo apunta a la carne, la palabra tiende a la obra activa, el pensamiento contribuye a la actitud;

paralelamente, la carne apunta al verbo, la obra activa tiende a la palabra, la actitud contribuye al pensamiento. Nada esencial se efectúa fuera de este perpetuo movimiento de ida y vuelta entre vivir y filosofar.

Los pensadores de la Antigüedad distinguen entre el sabio y el filósofo según la posición ocupada por cada cual en la travesía de la ascesis existencial: sólo el primero alcanza su objetivo después de haber puesto en conformidad su ideal de existencia sublimada y su inscripción en el mundo trivial; el segundo trabaja, obra y camina hacia ese apogeo ontológico que necesita un constante esfuerzo, una perpetua tensión. El sabio deja tras de sí al filósofo como si fuera una piel antigua, de un antiguo mudo e inútil aunque testigo del trabajo de necesaria autorregeneración; el filósofo aspira al estatuto del sabio y a la serenidad de una vida transfigurada. Todas las fuerzas movilizadas por el impetrante durante los largos años de experimentación —pitagórica, socrática, cínica, cirenaica, estoica, epicúrea, escéptica, etcétera— se aflojan cuando el esfuerzo se disuelve en el sosiego, la paz del alma, la ataraxia y la calma realizadas. La sabiduría procura un objetivo a nuestra época de nihilismo generalizado, y la filosofía, una vía creadora de potencialidades magníficas para alcanzarlo.

Así pues, el filósofo actúa *como* médico del alma, *como* terapeuta, como farmacéutico. Trata y disipa las enfermedades, cura y conjura los trastornos, instaura la salud y despacha los miasmas patógenos. La vida filosófica se convierte en alternativa a la vida mutilada tras la sola decisión de seguir un tratamiento: cambiar la vida, modificar sus líneas de fuerza, construirla según los principios de una arquitectura deudora de un estilo propio. Lo cotidiano fragmentado, reventado e incoherente genera dolores, sufrimientos y penas que atormentan los cuerpos y destruyen las carnes. Entre las almas cascadas, rotas, pulverizadas y los cuerpos medicalizados, psicoanalizados, intoxicados; entre los espíritus frágiles, vacilantes, enclenques y las carnes angustiadas, gangrenosas, putrefactas, la filosofía ofrece la tangente de un camino que conduce al apaciguamiento.

Después de haber escrito un libro sobre la terapia cínica, y antes de publicar otro sobre la hipótesis y el método cirenaico, deseaba examinar las potencialidades del epicureísmo antiguo sin repetir los lugares comunes doctrinarios y ortodoxos sobre el tema. Por esto he leído y releído para este libro muchos textos, canónicos o no, escritos entre el siglo de Homero y el de San Agustín, a fin de tratar de aportar mi respuesta a algunas cuestiones: ¿cómo se puede ser epicúreo hoy, generalmente, pero también en el terreno más particular de las relaciones sexuadas y de los cuerpos enamorados? ¿De qué manera podemos leer a Epicuro, a sus predecesores y a sus seguidores materialistas hedonistas? ¿Cómo visitar el Jardín en compañía de los

poetas elegíacos con el designio de combatir el platonismo ardientemente reciclado por los teólogos cristianos?

La doctrina del fundador desemboca necesariamente —con ayuda de su débil fisiología y frágil cuerpo— en ese epicureísmo ascético que celebra la ética de la renuncia; mientras que, viviendo todavía el Maestro, ciertos discípulos ya se apoyaban menos en la letra que en su espíritu y proponían un epicureísmo hedonista al que hoy podemos apelar. El corpus mismo de las cartas y de las sentencias de Epicuro no excluye una filosofía del placer, en ciertos aspectos muy próxima a una escuela cirenaica que la inspira en muchos puntos. La tradicional oposición entre los placeres cinéticos (en movimiento) de los filósofos de Cirene y los placeres estáticos (en reposo) de Epicuro no basta para cavar un foso infranqueable entre las dos escuelas. Me gustaría en esta obra intentar mostrar por el contrario su íntimo parentesco.

Acumulando las notas correspondientes a las cuestiones de etimología, descubrí con estupefacción una extraña noticia sobre el nombre mismo de Epicuro. Obviamente, nunca he encontrado esta información en ninguna de las numerosas obras consagradas al fundador del Jardín por los especialistas universitarios de la cuestión. Y sin embargo, hojeando el *Littré* para verificar que en él se desaprueba lo *epicúreo* tanto como en el *Bescherelle,* quedé pasmado con una entrada del patronímico del filósofo. Más allá de mi asombro por constatar que tras años de frecuentar mi diccionario predilecto aún no había notado que se podía encontrar un puñado ínfimo y arbitrario de nombres propios, aprendí que la etimología de Epicuro señala un parentesco con el *socorro*.

Una consulta en el *Bailly* nos permite confirmar que *epikouros* caracteriza al individuo que aporta el socorro. Siguen informaciones más amplias: el término sirve igualmente para definir a aquel que en la guerra atiende a las necesidades de alimentación, y también a la persona que sabe y puede preservar alguien de algo. Se mencionan igualmente las *epikouria,* tropas de socorro y refuerzo, luego los *epikourios,* que califican a los individuos aptos para aportar socorro y ayuda —en las tropas auxiliares, por ejemplo—. En todos los casos, en tiempos de paz o en tiempos de guerra, en tiempos felices o en tiempos aciagos, el epicúreo encauza el consuelo, lleva consigo los medios de todos los sustentos, transmite las fuerzas necesarias para reconstituir las energías que están en peligro. ¿Se puede expresar mejor la tarea y el destino saludable del proyecto epicúreo?

De ahí mi certeza, una vez cerrado el diccionario, de la necesidad de buscar más lejos, de cavar más profundo a fin de proponer una lectura subjetiva del epicureísmo antiguo: en el cruce del materialismo de los orígenes y del hedonismo cirenaico, a medio camino de la violenta desmitificación cínica y del proyecto estético elegíaco de vida

filosófica, el pensamiento intempestivo e inactual de Epicuro nos autoriza a reflexionar sobre las posibilidades de un libertinaje contemporáneo que permita un arte de vivir y de amar sin sacrificar la autonomía ni la independencia. En las antípodas de una filosofía del deseo, los materialistas hedonistas formulan una filosofía del placer, al mismo tiempo que una erótica alternativa a las incitaciones nocturnas del judeocristianismo.

Finalmente, la invitación epicúrea se redobla por una feliz llamada a resguardar nuestra vida, a no exponerla a la vista de los contemporáneos siempre dispuestos a criticar, juzgar, culpar y condenar en virtud de la *moralina* que les obstruye y amenaza siempre desbordarles. La vida filosófica se vive entre dos individuos, se conduce al abrigo de las miradas indiscretas, en el silencio de las promesas que cada cual puede y debe hacerse. Lejos de lo que constituye las pasiones fútiles de la mayoría —la búsqueda desenfrenada de honores, dinero, poder, posesión y riquezas—, la terapia materialista propone una ascesis, un auténtico despojamiento de los pesares inútiles y vanos en provecho de la única riqueza que hay: la libertad. Con el cuerpo del otro, y a pesar de las tensiones patéticas, el epicureísmo hedonista autoriza la celebración de las soberanías realizadas o recobradas.

PRIMERA PARTE

GENEALOGÍA DEL DESEO

CAPÍTULO PRIMERO:

DE LA FALTA

Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un "alma", un "espíritu, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad.
Nietzsche, *Ecce homo,* "Por qué soy un destino", p. 7.

EPIFANÍA DE LA PLATIJA FILOSÓFICA

Bajo la lámpara de mi escritorio, en un plato de porcelana blanca con ribetes rojos se arrellana una platija, amorfa y viscosa. Mientras medito brevemente, los olores marinos y yodados dan paso a un aroma que dista por igual de la cocción y del ahumado. ¿Conservaré esta distancia? He decidido abandonar los libros y la biblioteca para pedir al animal que Lineo llama afectuosamente *Pleuronectes platessa* aquello que la filosofía occidental consiente en decirnos sobre el amor, el deseo y el placer, desde que un filósofo griego más amante de las cavernas que de las riberas costeras se empecinó en comparar a los hombres con los gallos, los peces lisos e incluso las ostras. Quiero, pues, convocar el bestiario acuático y marino para expresar en escorzo lo que a veces los grandes discursos no consiguen transmitir. La platija, pues, nos servirá para tratar de penetrar en el misterio del deseo de los hombres.

Su etimología, un poco confusa en el *Littré* pero nunca de sobra en un caso como éste, la refiere al cuadrado. Ahora bien, el pez que avisto no me parece igual de largo que de ancho y veo menos un cuadro en mi platija que un rombo de ángulos pulidos por un paciente demiurgo; un género de lámina elegante perfilada en un ventilador, la hoja de un único pliegue aerodinámico y resbaladizo, la forma ideal para trazar con facilidad un trayecto por las aguas frías de los mares, por donde acedías, barbadas, rodaballos, gallos y otros lenguados velludos suelen deslizarse. Imagino que a veces, en países extraños, se utiliza su piel como cuero de adorno, igual que se hace con la piel de los cocodrilos o de las serpientes.

La ondulación fibrosa de las aletas dorsales y ventrales copia el movimiento de las algas o de las cabelleras peinadas por las olas, por la marea o por la corriente. En mi plato las aletas comienzan a inmovilizarse; luego se recubren con una película viscosa, grasienta, pegajosa. Se trata ahora de filosofar rápidamente, pues el tiempo aprieta. La línea de flotación, discreta, también dibuja un arabesco dulce, una flexión elegante que protege la aleta pelviana. Allí donde los pequeños puntos yuxtapuestos de este bonito trazo se pierden, a la altura de las agallas, las excrecencias toman el relevo: entonces este género de manchas cartilaginosas produce un extraño cráneo. Aquí se termina la bestia marina y comienza el animal filosófico, puesto que el pez liso mezcla la cara y el perfil, imposibles tanto una como otro de ser distinguidos nítidamente cuando lo miramos de frente.

Si miro a los ojos del animal, dispuestos para una percepción binocular, me olvido entonces de sus labios carnosos, morrudos, casi

humanos. Los dos globos señalan un pez legible horizontalmente, aunque, siguiendo toda lógica anatómica, la boca define a un animal vertical. En un perfil en el que se puede imaginar la expresión un poco primitiva de Dora Maar desestructurada por Picasso, el ojo parece plantado en la cima de un cogote imaginario. En su base nace la línea dorsal, donde se clavan las primeras agujas de las aletas. Pienso en la caperuza de una cobra que me fascinó en un tugurio egipcio. La piel luce todavía bajo los vatios acumulados.

¿Cómo nada este animal cuya fisiología duda entre la horizontalidad y la verticalidad, o que más bien combina los dos registros? ¡Qué ganga que la fisiología de este pez demuestre la cohabitación de dos planos ontológicos —inmanencia y trascendencia — en una misma forma! Una cara de perfil, y viceversa. Un rostro agitado por la pulsión cubista, un cuerpo engendrado por las bromas de un dios fatigado, negligente o juguetón. Si le doy la vuelta, siento bajo la pulpa de mis dedos una piel áspera y rugosa cuando el líquido rezumante de las escamas y de las arquitecturas cartilaginosas deja de lubrificarla.

La etimología del gallo [3] demuestra que algunos poetas primitivos habían imaginado la posibilidad de limar utilizando útiles fabricados con este cuero singular. De variaciones grises o marrones, pero con dominio de los castaños, los colores del pez remedan la tierra y la arena. En lugar de escamas, millares de pequeñas figuras poligonales se ajustan como una malla casi invisible, recubriendo la carne con una especie de red microscópica. Sobre el conjunto del volumen, lo aleatorio de un pincel demiúrgico ha dejado caer manchas anaranjadas, una suerte de minio cuyo color se endurece a medida que se expone a la mirada filosófica. Cada ocelo punteado parece haberlo sido gota a gota a fin de dar un poco de luz a una piel demasiado oscura. Lo imagino como un traje construido durante milenios para disimular al animal a la vista de los predadores, cuando descansa con el vientre en la arena, en el fondo del mar, confundido con las variaciones cromáticas de su entorno.

Visto de frente, la naturaleza parece haber olvidado al animal que antes aparecía desnudo, descarnado, albino y ciego: como una forma de pez clásico, una carpa, por ejemplo, pero sin ojo, con un morro siempre orlado de labios espesos, en el que, dada la formidable ausencia de mirada, la carne insiste en el lugar del agujero que falta. Idéntica línea de flotación, idéntica aleta pelviana, idénticas agallas, idéntico ajuste de formas que en el otro lado. En este sujeto singular, llaman la atención las contradicciones entre el ojo y la boca, entre la mirada de un pez liso, normalmente fija, y la cara vislumbrada como una moneda deformada. Al final, se puede imaginar bastante de buena gana que el rostro de este pez fue fabricado por el pulgar y el índice

de un Dios que, intentando modelarlo, no obtuvo más que una cara quebrada susceptible aun así de emocionar, recostada sobre el plato, al filósofo, que sigue su lección de anatomía y dispone de las primeras conclusiones forenses. Un pez escuálido...

Comprendo que, en el *Banquete* de Platón, Aristófanes recurra a la platija para simbolizar la condición humana desde que los dioses colocaron el destino de los hombres bajo los signos de la desesperación, la sanción y el castigo. Mirad la figura despachurrada del pez liso, dadle la vuelta, observad su vientre blanco y la piel morena de su lomo, elucubrad sobre su aspecto y su locomoción, imaginad que añadís el reverso de la misma parte de otro pez liso, obteniendo dos caras de una bestia nueva, reconstituida, completa, acabada: la platija fascina por este inacabamiento, que Aristófanes relaciona con la naturaleza humana considerada bajo el ángulo de la diferencia sexual. Allí donde el pez enseña la monstruosidad, la indecisión divina o el juego de los dioses, los hombres convencidos por el platonismo deben percibir su handicap, lo que les obstaculiza y subraya su destino de animales incompletos.

Aristófanes, el hombre de los retruécanos, los juegos de palabras, las bromas, la risa y lo grotesco, toma la palabra en el demasiado famoso banquete para mostrar la miseria del hombre sexuado. Allí, entre dos célebres ataques de hipo, en aquella famosa noche de borrachera filosófica que ha entrado en los anales de la historia de las ideas, formula una teoría del deseo que sigue envenenando a Occidente. Creo y temo que el discurso de esta figura del teatro griego augura el conjunto de las propuestas que se vienen realizando desde hace más de veinticinco siglos sobre el nacimiento del deseo, su naturaleza, su forma y sus diversas y múltiples odiseas. Platónicos y filósofos alejandrinos, Padres de la Iglesia, curas de todos los géneros y teóricos del Renacimiento, paladines del amor cortés y novelistas de los ciclos de caballería, petrarquistas y trovadores, todos estos idealistas, espiritualistas y demás dualistas profesan una teoría del deseo entendido como falta, dolor y condena. Ésta triunfa hasta en las bufonadas lacanianas, talmúdicas o deconstructivas, dejando tras de sí las huellas de un pensamiento obsesionado por la Ley —y cuyo fin aspiro a ver.

Volvamos a la platija. ¿Cómo procede Aristófanes? Para responder a esta pregunta, leamos o releamos con atención su discurso dedicado al amor en el diálogo epónimo y centrémonos en estas páginas fundadoras de la desdichada erótica occidental clásica. Además de definir el deseo como falta, la obra de Platón, sean cuales sean sus portavoces y su diversidad, produce un cierto número de ideas-fuerza a partir de las cuales se organiza su visión dominante del amor: el

andrógino presentado como un modelo, la pareja propuesta como una forma ideal destinada a la potencia libidinal, un dualismo promotor del alma y negador del cuerpo, he aquí las piedras angulares del edificio que, para nuestra más grande desazón, todavía habitamos.

Cuando le llega el turno de hablar, Aristófanes propone su hipótesis sobre el origen del deseo y cuenta el mito del andrógino, canónico en la historia del pensamiento. Que esta idea sea de Platón o del interlocutor, aquí poco importa. Sostengo que esta historia genealógica funda el lugar común del deseo definido como falta. Dos milenios se amontonan gravosamente sobre esta concepción errónea. Más allá de la mezcla de consideraciones astrológicas en las que la Luna, la Tierra y el Sol permiten disertar sobre lo mixto, lo femenino y lo masculino, Aristófanes describe un extraño animal con la forma de una bola cuya espalda y costados forman un círculo. El observador hábil distingue cuatro manos, cuatro piernas y un cuello redondo, así como dos rostros iguales en una sola e idéntica cabeza. En esta cara se destacan cuatro orejas. En mi plato, la platija apunta su morro y sus labios espesos.

El movimiento de la bestezuela de dos espaldas se efectúa en línea recta. Para las necesidades de una locomoción más rápida —los monstruos y los andróginos padecen de impaciencia y detestan la lentitud—, los ocho miembros coordinados estructuran una bola que rueda sobre sí misma: así va dando volteretas. El sexo es igualmente doble en estos animales completos: algunos se componen de dos mitades masculinas, otros de dos pedazos femeninos, mientras que algunos revelan un compuesto de macho y de hembra. Bisexualidad, heterosexualidad y homosexualidad se encuentran de este modo legitimadas sobre un mismo plano de lectura, sin ninguna discriminación, sin ninguna jerarquía. Con estas máquinas sexuadas, disponemos obviamente de unas formas más elaboradas que las narices que andan solas, si se puede decir así, o los brazos, los sexos y los ojos que brincan en la superficie de una tierra recién creada en el mundo de un Empédocles que experimenta unos inicios difíciles.

En cuanto al temperamento y al carácter, la bestia primitiva manifiesta fuerza, vigor y orgullo. Pero todos los dioses, sin excepción, detestan estas virtudes singulares. Indiscutiblemente prefieren la modestia, la obediencia y la sumisión de sus criaturas. La totalidad de las culpas originales monoteístas proceden de una voluntad de saber, de un deseo de autonomía intelectual y de libre conocimiento que disgusta enormemente a las divinidades deseosas de sujeción. El andrógino primitivo —había que esperarlo— desafía a los dioses y se propone medirse con ellos. Error fatal: cada cual en su casa, dicen las criaturas celestiales. Zeus, que no bromea, decide castigar al descarado animal y lo secciona por la mitad para disminuir su fuerza,

su energía, su voluntad. Siendo la mitad de arrogantes, las partes presentan la mitad de peligro. Y los poderes supremos sufrirán la mitad de rechazo.

Ayudado en su degollina por Apolo, convertido en sicario, Zeus pide su colaboración para darle la vuelta a la cara. La mitad del cuello del animal mutilado queda frente al corte: así la nueva criatura tendrá sin cesar bajo su mirada el espectáculo de su seccionamiento y, a causa de esto, se volverá modesta. Los dioses siempre han amado la modestia de su ganado. Por otra parte, el cierre de esta inmensa llaga necesita una suerte de nudo gordiano, un plisado de un género particular: el ombligo testimonia las huellas antiguas de esta cirugía demiúrgica. En fin, un trabajo de alisado permite a los verdugos borrar los pliegues. Queda entonces este único ombligo mítico.

¿Cómo se despliega, pues, a continuación de esta plástica ontológica, el destino de estas criaturas amputadas? En la indagación, en la búsqueda desenfrenada y fatigosa de la mitad perdida. Cada pedazo deseoso de la totalidad abolida pide y quiere la parte que realizaría el todo. Constatando que las mitades agotan su energía y consagran la totalidad de su tiempo a buscar la vana realización del acoplamiento, los dioses se desesperan viendo que estos fragmentos abandonan cualquier otra actividad. La humanidad periclita, y perece. Es el advenimiento de la tragedia sexuada: nuevamente operadas, las bestezuelas disponen finalmente de sus partes sexuales en la parte delantera de sus cuerpos, lo que parece netamente más práctico. La copulación remedia el decaimiento de la humanidad. Las mitades enredadas en una danza libidinal copulan, se sacian y pueden entonces encarar la acción. Así pues, en el principio triunfa el caos; luego viene un desorden menor, seguido de un orden parecido: el orden sexuado y, con él, el considerable problema de la diferencia sexual. Del andrógino feliz y despreocupado a las criaturas mutiladas en busca de sentido, la humanidad asiste al espectáculo de su destino en escorzo, pero siempre bajo los auspicios de la tragedia.

El primer lugar común generado por la historia platónica de Aristófanes señala: *el deseo es falta.* Ésta es la primera idea a destruir cuando se propone la inversión del platonismo en la cuestión de las relaciones sexuadas —*pues el deseo es exceso:* lo trataré al mismo tiempo que los peces masturbadores caros a Diógenes un poco más adelante—. La genealogía idealista del deseo supone definir el amor como búsqueda de lo completo originario. Ausencia a conjurar, vacío que colmar, metafísica del agujero que se debe tapar, diría Sartre en el delicado lenguaje de su ontología fenomenológica. El deseo implica la abertura, la llaga, la cavidad, el hueco. Me abstengo de pedir a la fisiología las justificaciones y las razones que permiten a los paladines de la opción idealista utilizar esta imagen habitual. Y me acuerdo de

un fragmento de Empédocles cuidando la *larga cabellera de Afrodita.*

Desde Aristófanes hasta Lacan —que volvió a dorar el blasón del andrógino platónico en sus seminarios, no lo olvidemos—, el deseo pasa por la energía de la reconquista de la unidad primitiva, por la fuerza motriz de las restauraciones de la entidad primera. Sería la electricidad que impulsa la luz amorosa. ¿Los hombres engañan a las mujeres? ¿Las esposas desean otros compañeros distintos a sus maridos? ¿El mundo vive de energías sexuales cruzadas? ¿Lo real se estructura en potencias genésicas monstruosas? Aristófanes da la solución del enigma: cada uno busca a cada una —o a su cada uno—, padece la necesidad libidinal ciega, prueba algo, no encuentra nada, sigue buscando, pero fracasa siempre, experimentando perpetuamente la reiteración de un deseo vivido como sufrimiento, dolor y castigo por una hipotética falta que, sin embargo, no ha cometido jamás. Desde entonces, culpabilidad, enfermedad y deseo se representan unidos y se piensan conjuntamente —y esto desde hace más de veinte siglos.

Un duro deseo muestra la sumisión de los hombres a un destino más fuerte que ellos. La energía que trabaja el cuerpo lo taladra, lo socava, lo hurga y lo vacía. En la hipótesis platónica, esta obra de lo negativo se compensa por la positividad de una fatalidad: las relaciones sexuales entre personas del mismo género, homosexuales, lesbianas, pero también, aunque el texto no lo diga, todas las formas de sexualidad posible e imaginable, encuentran su razón de ser en la pareja primitiva y genealógica. Se aspira a lo que se fue, sin esperanza de otra cosa diferente, sin la chispa de una posibilidad de escapar a nuestro determinismo de crucificados. Así pues, el deseo se lee y declina bajo el modo de la necesidad desesperante. Natural, fundamental y esencialmente, el deseo fabrica al individuo según sus fuerzas y sus potencias, sus leyes y sus normas. El objeto del deseo revela un sujeto indefectiblemente ligado a la mineralidad y a la animalidad de su estatuto. Cada cual llega a ser lo que ya es. Lecciones de los trágicos griegos, lección pindárica, lección de las tinieblas.

Leer el deseo como necesidad no impide el optimismo platónico. Pues si se cree posible la restauración de la unidad primitiva se crea una formidable esperanza —contra la cual, no obstante, se han estrellado y frustrado de hecho los sueños de dos mil años de beatería occidental—. Aristófanes es culpable de asociar deseo y falta porque su lectura implica una definición del amor como búsqueda *cuando no hay nada que encontrar*. Devotos de su enseñanza, los sujetos se pierden en el deseo de un objeto inencontrable porque inexistente, fantasmagórico, mítico. Dado su carácter ficticio, la mitad perdida no se reencuentra jamás. Dar hoy por descontado el éxito equivale

indiscutiblemente a desesperar mañana. Ahora bien, la humanidad en su casi totalidad, cegada, emprende estas vanas búsquedas con la energía de los condenados. Penas perdidas. Entender el deseo como lo entiende el invitado de Sócrates permite considerar la posibilidad de colmar, encontrar, satisfacer y conjurar. Y hasta de no parecerse nunca más a una platija, esa figura despachurrada que vacila entre la monstruosidad y su carácter incompleto.

El segundo lugar común generado por el discurso del comediante hiposo formula: *el deseo se apacigua en la unidad primitiva reconstituida y la pareja le proporciona teóricamente su forma.* Otra tontería costosa, otra estupidez peligrosa. La platija desaparece con su fisonomía desagradable, repulsiva y horrible, y la esfera toma el relevo proporcionando la alternativa conceptual, el modelo y la imagen. Fin del pasado dominado por las mitades desgraciadas, errantes y ansiosas; advenimiento de una bola cuyo autismo representa en el terreno ontológico el papel equivalente que esta forma realiza en el dominio de la geometría: la perfecta analogía. El pez liso contribuye a dar del deseo una definición culpable y peligrosa, proveedora de ilusiones y de fantasmas milenarios; la esfera aumenta el malentendido invitando a la mayoría de los hombres a entregarse a la locura de las metáforas engañosas.

El enamorado quiere la unión, escribe Platón, y éste quiere encadenarlo recurriendo a Hefesto, el gran herrero, el señor del fuego que transforma la diversidad de los metales en unicidad formal. Cuando trabaja en la fabricación de las almas cósmicas, humanas y vegetativas, el demiurgo se vale de los atributos del señor de las fraguas y se complace en hacer nacer una tercera materia a partir de las dos primeras y primitivas. Las sustancias divisibles, escindibles y separables se transforman bajo su voluntad en indivisibles, atómicas en el sentido etimológico. El dios fabrica el mundo siguiendo el modelo esférico; lo mismo hace con la cabeza también esférica del hombre, colocada sobre la eminencia del cuello a la manera de una gema preciosa presentada sobre un cojín que la resalta. Con su trabajo, el herrero que engendra las uniones y domestica los vaciados quiere construir una esfera armilar. Ya en su taller, forja y mezcla, corta, separa, doblega en semicírculo, vuelve a juntar los pedazos, los fragmentos, uniendo sabiamente las extremidades.

El amor forja las almas, templa los caracteres y fabrica unas fusiones de propiedades extraordinarias. Lejos de la platija deforme, esbozada, apenas concluida, que parece haber salido de la mano de un creador desmañado o aficionado, la esfera proporciona el modelo de la perfección, el arquetipo de la forma autosuficiente, completa, acabada. De la misma manera que en su *Banquete* recicla a los

andróginos órficos o presocráticos, Platón reactiva el mismo mundo teórico para explicar la pareja y la necesidad de la fusión. Con el objeto de acabar con lo Múltiple diseminado y real, demasiado real, el filósofo celebra el Uno reconciliado, reencontrado, ideal. El deseo se dispersa, revienta, descubre lo incompleto y la imperfección; el amor rebasa al deseo, permitiendo luego el reencuentro completo y la perfección. Es una máquina de guerra imparable: después de la falta y el corte, el perdón y la fusión. El cristianismo sabrá acordarse de ella.

Pero, ¿qué es un andrógino reconstituido? ¿A qué se parece la individualidad cuando se reformula el animal primitivo? Pues bien, el hermafrodita conlleva la negación y extinción de la sexualidad, ya que supone la coexistencia de los dos sexos, su cohabitación en una única forma. Cuando deja de estar atormentado por la falta, el monstruo conoce la beatitud tonta y necia de los sujetos abandonados por el deseo: el impotente, el frígido, el anciano, el muerto. En cuanto a la pareja, con la esfera como emblema, le queda por experimentar en lo cotidiano el destino del autista, cerrado sobre sí mismo, prisionero de su naturaleza, forzado a estar dando vueltas sobre sí, a multiplicar las repeticiones onanistas y las reiteraciones solipsistas del animal enjaulado. La pareja inventa el giro repetitivo del derviche tornero. Y proscribe cualquier otro movimiento distinto de las rotaciones sobre el mismo lugar.

La consideración de la esfera como modelo de la pareja produce la mayoría de las neurosis de Occidente en materia de amor, de sexualidad o de relación sexuada. Pues buscar una perfección sustancialmente inexistente, enarbolar un señuelo, conduce con seguridad al desengaño, a la desilusión, a ese momento en el que se acaban los encantos e ilusiones artificiales del principio y empiezan las penalidades que los siguen. Cuando Empédocles habla de lo divino le da, como Parménides, la forma de una esfera. La divinidad perfecta es redonda antes de diseminarse en la pluralidad de los polvos del mundo. En los fragmentos consagrados a este asunto, el filósofo de Agrigento enseña que la esfera "gobierna en torno de la soledad". ¿Se puede subrayar mejor su imperio integral, su poder ampliado más allá del mundo sensible y conocido? ¿Cómo expresar de otra manera la verdad formal destinada a proporcionar un arquetipo epistemológico y más tarde ético?

Como perfección del Ser, beatitud y gozo de la unidad realizada, conjuración de lo real múltiple, fragmentado, reventado y diverso, como celebración de un mundo ideal, no engendrado, incorruptible, inmóvil, perfecto, la esfera ofrece un modelo teórico inaccesible, esto es, generador de frustraciones y dolores. Al ser demasiado elevado, el ideal produce el desánimo y el abatimiento, en lugar del estímulo excitante e incitativo. Haciendo de la pareja y de la reconstitución de

la unidad primordial el proyecto de toda tentativa amorosa, Platón instala la relación sexuada en un terreno donde evidentemente lo absoluto no puede cumplir sus promesas. La aspiración a la perfección genera más impotencia que satisfacción, la voluntad de pureza proporciona más frustración que plenitud.

Por su parte, los órficos, a la manera de este o aquel filósofo presocrático, también formulan el ideal amoroso apelando al andrógino primitivo y al modelo esférico. No demasiado diferente al huevo duro cortado con un hilo de crin, proponen un animal con cuatro ojos, susceptible de abrir el máximo campo visual a las cabezas plurales, a los dos sexos —masculino y femenino—, muy oportunamente colocados en lo alto de las nalgas, según dicen los fragmentos... Ya los babilónicos, y más tarde los Vedas, celebraban este ideal fuertemente inspirado en lo religioso, lo sagrado y lo mitológico. Los fantasmas del huevo cósmico y primordial órfico, los del andrógino presocrático, los de la esfera platónica, los de la pareja occidental, proceden del mismo principio nostálgico. Suponen un pasado perdido definido como paraíso, y un dolor asociado a esta pérdida.

Sólo las lógicas de la decadencia entienden el pasado como el momento ideal de una edad de oro, y el presente como una ocasión de dejar atrás la edad de hierro con el propósito de reencontrar, para reactualizarlas, las raíces, las fuentes, los orígenes. Pero, desde luego, no existe una forma primitiva ideal pasada, ni la posibilidad de recuperar un tiempo perfecto —puramente artificial, por lo demás—. La pareja y la esfera sirven como modelos, como formas puras que en la concepción que la mayoría tiene en materia de relación sexuada provocan más malentendidos y penas que sensaciones gozosas. Aspirar a la fusión es querer la confusión, perder la identidad, renunciar a nosotros mismos en provecho de una figura alienante y caníbal.

El beso y todas las otras variaciones sobre el tema de la penetración del cuerpo del otro muestran el deseo de incorporación, en el sentido etimológico, y el fin de dos instancias en provecho de una tercera potencia —que pronto se cristalizará tras el anuncio de la aparición del deseo de tener hijos—. El abrazo seminal muestra, en acto y de hecho, la voluntad de alienación y de desaparición de sí en una fuerza superior cuya estructuración absorberá las singularidades propias. Realizar la esfera en una existencia transforma todas las subjetividades en desecho del consumo amoroso.

Consultando mis diccionarios de etimología, me alegró aprender que el término deseo procede de los astros. No estamos, pues, lejos de la esfera y del cielo habitado por magníficos y poéticos planetas. *Dejar de contemplar la estrella,* así dicen los étimos: *de y sidere.* Esto es tanto como decir que el deseo rompe con lo celeste, lo divino, lo inteligible,

el universo de las ideas puras, ése donde danzan Saturno y Venus, Marte y Júpiter, la melancolía y el amor, la guerra y el poder. Aquel que desea baja la mirada, renuncia a la Vía Láctea, al azul apabullante y arraiga su voluntad en la tierra, en las cosas de la vida, en los pormenores de lo real, en la pura inmanencia. Algunos, volveré sobre este tema cuando trate de los cerdos epicúreos, celebran acertadamente al animal que tiene siempre el hocico a ras de suelo y la mirada incapaz de dirigirse a las estrellas. Desear supone menos buscar una unidad perdida que preocuparse por la Tierra y apartar la vista del firmamento. Lejos de las Pléyades y otras constelaciones que absorben el cuerpo y restituyen un alma extasiada de absoluto, el deseo obliga a reconciliarse felizmente con las divinidades ctónicas.

Mi genealogía del deseo, pues, deja muy atrás a Aristófanes y a su platija para preferir la compañía de quien renuncia al cielo y prefiere los placeres terrestres, concretos. Platón prevé esta antinomia radical entre los soñadores de cielos y los amantes del suelo, entre los poetas del ideal y los artistas de la materia. El conjunto del pensamiento occidental se organiza en torno a esta alternativa, que obliga a una elección precisa: la trascendencia y la pasión vertical o la inmanencia y el entusiasmo horizontal, estar en otra parte o en este mundo, en compañía de los ángeles o en presencia de los hombres. Un diálogo platónico —el *Sofista,* en este caso— permite a un Extranjero discutir con Teeteto y poner frente a frente estas dos figuras irreconciliables: los *Amigos de las Formas* y los *Hijos de la Tierra.* Los primeros ilustran la tradición idealista, dualista y espiritualista; los segundos, la opción materialista, monista y atomista. Unos creen en lo que no ven, los otros se entregan exclusivamente a lo que se les presenta. La hipótesis contra la percepción, la fe contra el saber. Ser partidario de la idea o de la materia determina una concepción del amor, del deseo, de la sexualidad, de la libido, de sus usos y de la relación entre los sexos. Existe indiscutiblemente una tradición materialista que resuelve el conjunto de los problemas correspondientes a estas cuestiones. El libertinaje formula su corpus teórico.

El tercer lugar común generado por la ideología platónica indica: *existen dos amores, uno, defendible, ajustado a la lógica del corazón y de los sentimientos, del alma y de las virtudes; el otro, indefendible, sometido a los únicos principios del cuerpo, privado de su chispa espiritual, amputado de su parte divina, enteramente destinado a la materia.* Por una parte, la divinidad en el hombre; por otra parte, su animalidad, su pura bestialidad. Después de utilizar la platija para definir el deseo como falta, y la esfera para expresar su superación en la completa encarnación de la pareja, ahora tengo que disertar sobre la ostra, siempre platónica, a fin de examinar las nefastas consecuencias del viejo prejuicio dualista que opone irreductiblemente el cuerpo y el

alma o, como dirían los cristianos, la carne y el espíritu.

Hablemos, pues, de la ostra. Sócrates se lo enseña a Fedro en el diálogo del mismo nombre: estamos encadenados a nuestro cuerpo exactamente de la misma manera como la ostra lo está a su concha. ¿Hay que concebir el alma como una gelatina verdosa, tan pringosa como ella, como un grueso animal reducible al tubo digestivo y a sus variaciones? ¿Debemos entender que el espíritu procede de la flema inconsistente y trémula que flota en una especie de líquido amniótico salado? ¿Y que el cuerpo es como una concha con asperezas parasitadas por gusanos, conchas minúsculas, algas y limo? ¿Que la materia carnal es rústica, espesa, rugosa? Flacidez espiritual y rudeza material, alma comestible y cuerpo desechable...

La palabra *ostrea* nos abre un doble registro: el exterior repugnante, y el interior donde se esconden la delicia gastronómica y hasta la hipotética perla que Plinio creía procedente de la unión del agua y del fuego y, más en concreto, del mar y del relámpago, o incluso de una gota de rocío celeste y del contacto rugoso con la concha. Aquí el continente despreciable, allí el contenido venerable. Los hombres parecen gastados, a primera vista, porque se presentan a los demás bajo el modo exclusivo del cuerpo, de la carne, de la materia. Pero su riqueza es interior: en el nácar yace el principio divino dispuesto por el demiurgo: el alma. El juego de palabras griego que recurre a la homofonía *soma/sema* ha mostrado tradicionalmente el parentesco y la proximidad del cuerpo y de la tumba. La metáfora, recurrente en Platón, recorre igualmente toda la tradición idealista y dualista. Y todavía vivimos, dos milenios más tarde, bajo estos siniestros auspicios, prisioneros de las lecciones de la ostra. El alma sufre el castigo de tenerse que encarnar en un cuerpo, de vivir en él, de permanecer en él como en una cárcel, en pago de unas faltas que a pesar de ello no se cometieron jamás.

¿Qué consecuencias acarrean las posiciones ostrícolas platónicas? Son dramáticas, catastróficas: lo que llamo la teoría de los dos amores, en la que uno se ofrece como modelo y el otro resulta una birria. Pausanias nos da más detalles: existe una salida muy decorosa para el deseo y otra muy lamentable. Para formular esta teoría, basta con oponer dos Afroditas, una de las cuales, la antigua, se pretende celeste y la otra, terrestre y popular. En lo que se refiere a la Afrodita vulgar, la sexualidad se expresa de manera animal. Como la libido de las conchas —si prosigo con la metáfora—. Al estilo de los perros acoplados, de los mamíferos apareados según el orden natural, los devotos de este amor hacen demasiado hincapié en su animalidad para el filósofo adicto a las causas inteligibles y enfadado con el mundo sensible.

En cambio, la Afrodita celeste permite el ejercicio espiritual de

alto rango intelectual, conceptual y cerebral. Lejos del cuerpo grosero, de los deseos someros, de los placeres deshonrosos, de los parentescos bestiales, el amante de esta excepción amorosa diviniza la Idea de amor y purifica su cuerpo, olvidando su parte material cuando encara la procesión y se eleva a las Ideas puras. Como la libido de la ostra en tanto que tal, preciosamente conservada en su nácar. Como los hombres adictos a lo sagrado, a lo absoluto, a lo divino y a la trascendencia, los enamorados de esta Afrodita desprecian su corporeidad apoyándose únicamente en su dimensión espiritual. El cuidado del alma salva al hombre de la condena de tener que sufrir una carne.

Para estigmatizar el destino de los hombres sometidos a esta pulsión imperiosa —realizar la unidad primitiva—, Platón recurre al mito del carro alado, versión equina de la metáfora ostrícola. El alma puede pensarse como una biga tirada por un caballo blanco y un corcel negro. No sorprende que unas plumas engalanen el alma y permitan conducirla siempre más arriba, hacia las cumbres celestes donde se expanden las Formas puras e incorruptibles, increadas, inmortales y eternas. De ahí la necesidad de estar provisto de grandes plumas y remeras: la beatitud se paga a semejante precio. El cristianismo no se olvidará de quién empluma a los habitantes de la Jerusalén celeste, a sus tronos, querubines y otros serafines. A falta de timoneras y plumas, la caída amenaza y con ella el riesgo mayor de volverse a ver en tierra, a la manera de Ícaro, que para ese viaje no necesitaba de esas alforjas.

Obviamente, los dioses ignoran estos problemas: sus carros provistos de animales dóciles y perfectos los conducen sin dificultad, trepando alegremente por la bóveda celeste. En esta geografía del éter, encontramos las esencias, las cosas en sí, la verdad, la ciencia, el pensamiento, la justicia, la sabiduría; de hecho, el acostumbrado bello mundo filosófico. Mientras los caballos conducen a los dioses por este empíreo, disponen de néctar y ambrosía abundantemente distribuidos en sus abrevaderos y comederos. En cambio, las almas groseras pasan las mayores dificultades. Abismadas, desplumadas, sometidas a la opinión, a la ilusión, al error, vegetan a años luz de la contemplación del Ser.

En el carro, el buen caballo es, evidentemente, el blanco: recto de porte, bien plantado, cuello alto, cabeza de bella silueta, ollares temblorosos. Ama el honor, la moderación y la reserva. El otro, el negro, es malo, mal formado, tosco de cuello, desproporcionado, poco elegante de perfil; su ojo inyectado en sangre revela una bestia repropia y violenta, agresiva e intratable, rebelde y resistente. Así se muestran las almas, dotadas de potencialidades positivas o negativas. Mientras aspiran a lo alto, a las esencias y a las ideas, son defendibles;

cuando por su peso caen hacia el suelo, a la tierra, a lo bajo, a la inmanencia y a lo real concreto, resultan embarazosas, molestas y odiosas.

Desear supone sentir en nosotros mismos el tirón de las dos aspiraciones: una hacia los dioses, la otra en dirección a los demonios. En materia de amor y de relación con el cuerpo del otro, sucede lo mismo. En la lógica platónica, todo lo que ata al individuo a la materialidad de su carne, todo lo que le conduce a experimentar en él los impulsos libidinales animales merece, franca y netamente, una condena inapelable. En cambio, el único deseo defendible, el único amor posible, exige la unión del alma con el Bien, que en el cielo de las Ideas salva la existencia presente y futura. Pues la reencarnación toma en cuenta la naturaleza defendible, o no, de los deseos pasados. Sólo una procesión amorosa hacia el absoluto purifica al sujeto de toda la suciedad de lo real. Cualquier otra procesión que se condene al mal amor se verá destinada a una reencarnación vivida como castigo: será cerdo o asno, animal al que le gustan los cuchitriles o notable por el tamaño de su miembro.

En el terreno del amor y de la relación sexuada, Occidente encuentra su rastro en las teorías platónicas del deseo como falta, de la pareja como conjuro de lo incompleto, del dualismo y de la oposición moralizadora entre los dos amores. Cualquiera que se entregue a las delicias de un cuerpo material, recorrido por deseos y calado de placeres, se juega la vida, pero también su salvación, su eternidad. La única manera de ganarse el pasaporte a la vida eterna consiste en comprometerse con ese amor que, con toda la razón, calificaremos más tarde de platónico. Amor a las ideas, al absoluto, amor al amor purificado, pasión por el ideal, he aquí lo que santifica la causa del deseo. Todo lo que se entretiene demasiado en los cuerpos, en las carnes, en los sentidos, en la sensualidad concreta, se paga ontológicamente con una condena, con una sanción, con un castigo.

Las metamorfosis de la platija, de la esfera, de la ostra y del carro alado nos han llevado a esbozar una inmensa espectografía del conjunto del pensamiento occidental. A continuación habría que descubrir las interferencias entre las grandes escuelas de la Antigüedad grecolatina, mostrar cómo el estoicismo romano se platoniza, o de qué manera el platonismo griego se hace estoico, levantar acta del reciclaje de la mitología pagana en la economía mental del mundo cristiano, señalar las tentativas de recuperación de la letra filosófica precristiana en nombre del espíritu católico y apostólico romano, aislar los sincretismos teóricos fundadores del monoteísmo, seguir la pista de los trayectos árabes y norteafricanos

del corpus helenístico; en resumen, escribir la historia de la filosofía y la del deseo desde Pablo de Tarso y los Padres de la Iglesia hasta las recientes mitologías psicoanalíticas.

Sea como sea, la concepción del amor en Occidente procede del platonismo y de sus metamorfosis en los dos mil años de nuestra civilización judeocristiana. La naturaleza actual de las relaciones entre los sexos presupone históricamente el triunfo de una concepción y el fracaso de otra: éxito integral del platonismo, cristianizado y sostenido por la omnipotencia de la Iglesia católica durante casi veinte siglos, y retroceso importante de la tradición materialista —tanto democrítea y epicúrea como cínica y cirenaica, tanto hedonista como eudemonista.

Los Padres de la Iglesia, obviamente, aprovecharon la teoría del doble amor para celebrar su versión positiva —el amor de Dios y de las cosas divinas— y desacreditar la opción humana, sexual y sexuada. Este trabajo de reescritura de la filosofía griega para hacerla entrar en el marco cristiano atareó a los pensadores durante catorce siglos, en cuyo curso pusieron desvergonzadamente la filosofía al servicio de la teología. De manera que teologizaron la cuestión del amor para desviarla a los terrenos espiritualistas y religiosos, condenando a *Eros* en provecho de *Agápe,* fustigando a los cuerpos, maltratándolos, aborreciéndolos, castigándolos, haciéndoles daño y martirizándolos con cilicio, infligiéndoles la disciplina, la mortificación y la penitencia. Y se inventa la castidad, la virginidad y, en su defecto, el matrimonio, esa siniestra máquina de fabricar ángeles.

El platonismo muestra *teóricamente* el cruel olvido del cuerpo, el desprecio de la carne, la celebración de la Afrodita celeste, la aversión por la Afrodita vulgar, la grandeza del alma y la pequeñez de las envolturas carnales; luego se abren *prácticamente* en nuestra civilización occidental, inspiradas por estos preceptos idealistas, extrañas y venenosas flores del mal: el matrimonio burgués, el adulterio que lo acompaña siempre como contrapunto, la neurosis familiar y familiarista, la mentira y la hipocresía, el disfraz y el engaño, el prejuicio monógamo, la libido melancólica, la feudalización del sexo, la misoginia generalizada, la prostitución extendida en las aceras y en los hogares sujetos al impuesto sobre las grandes fortunas.

Y también la figura del inhibido violento. La cerebralización del amor y su devenir platónico vuelven paradójicamente más vulgares las prácticas sexuadas. La dureza del ascetismo platónico cristianizado engendra y genera numerosos sufrimientos, dolores, penas y frustraciones. Terapeutas, médicos y sexólogos lo atestiguarían: la miseria de las carnes gobierna el mundo. El cuerpo glorioso alzado al pináculo conduce indefectiblemente al cuerpo real a los tugurios, a los burdeles o al diván de los psicoanalistas. En lugar del logro exitoso de las disposiciones hedonistas, lúdicas, gozosas y voluptuosas, los dos

milenios cristianos no han producido más que odio a la vida y la incrustación de la existencia en la renuncia, la compostura, la moderación, la prudencia, la reserva y la sospecha generalizada con respecto al otro.

La muerte triunfa como el modelo de las fijaciones e inmovilidades reivindicadas: la pareja, la fidelidad, la monogamia, la paternidad, la maternidad, la heterosexualidad y todas las figuras sociales que absorben y aprisionan la energía sexual para enjaularla, domesticarla y constreñirla al estilo de los bonsais, en convulsiones y estrecheces, en torsiones y obstáculos, en tensiones e impedimentos. La religión y la filosofía dominantes se han asociado siempre, hoy también, para lanzar una maldición contra la vida. Una teoría del libertinaje supone, pues, reivindicar el ateísmo en el terreno amoroso clásico y tradicional, a la par que un materialismo combativo. Allí donde los vendedores de cilicios triunfan con sus platijas, sus esferas y sus ostras, el libertino se divierte con las travesuras del pez masturbador, el gruñido de los cerdos de Epicuro y las libertades del erizo soltero.

CAPÍTULO SEGUNDO

DEL EXCESO

Lo corpóreo ofrece el asidero con que puede atraparse lo espiritual.
Nietzsche, *Humano, demasiado humano, I*, p. 111.

En el primer plano se encuentra el sentimiento de la plenitud,
del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la consciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir (...).
Nietzsche, *Mas allá del bien y del mal,* p. 260.

Travesuras del pez masturbador

En los instantes decisivos de los combates filosóficos actuales, ¿quién se acuerda aún de que Platón, al que no le gustaban los poetas y pretendía expulsarlos de su ciudad ideal, acaricia poderosamente el proyecto de levantar una gran pira purificadora con el objeto de precipitar en ella las obras completas de Demócrito, al que aborrece hasta el punto de querer borrar su huella del planeta? Quién podía ser sino uno de los *hijos de la tierra,* fustigado por el filósofo vendedor de ultramundos. Pero es extraña, dicho sea de paso, esta pasión desenfrenada, casi siempre reconocible en los pensadores de lo espiritual y de la Idea pura de lo temporal y sus trivialidades...

Dos filósofos pitagóricos, Amidas y Clinias, cuchichean al oído de Platón que hay demasiados ejemplares de los libros de Demócrito circulando por ahí para que un auto de fe baste para excluir de la lista filosófica el nombre del materialista abderita y sus tesis subversivas. Qué importa, el ateniense fomenta un género de pira portátil y decide que en sus casi cuarenta diálogos el nombre incriminado no aparecerá ni una sola vez. Y sostiene la apuesta: más de dos mil páginas de filosofía sin el nombre de Demócrito, que a pesar de ello es aludido regular y hasta socarronamente. De lo cual se deduce que se puede destacar teórica e idealmente en el Deber, la Justicia, la Sabiduría, el Amor, la Virtud y otros ídolos en mayúscula, y luego actuar como granujas.

Me sigue pareciendo eficaz esta línea de demarcación que atraviesa la filosofía y divide el mundo del pensamiento entre idealistas y materialistas, entre espiritualistas preocupados por el cielo de las Ideas y realistas cuidadosos de la tierra. En cada uno de los dos registros, que tienen variaciones múltiples, me gusta que se puedan aprehender, más allá de la confiscación del materialismo en aquel tiempo siniestro por la dialéctica y la historia, sus versiones atomistas, antiguas, racionales, energéticas, sensualistas, dionisíacas, neuronales

o placenteras. Por mi parte, trato de formular un materialismo hedonista en el que, en las antípodas de las versiones contemporáneas del platonismo, un cierto número de tesis recurrentes estructuran el conjunto de unas arquitecturas inducidas. Las fórmulas varían de los atomistas presocráticos a la propuesta contemporánea de los neurobiólogos, pero todas aprehenden lo real bajo el modo exclusivo de la desmitificación necesaria, de la desacralización salvadora.

Y es que el materialista experimenta en carne viva. Quiere la desnudez, pues la lucidez se obtiene exclusivamente mediante un trabajo intelectual de desolladura. Someter el deseo a esas luces frías del *Scialytique* [4] de los quirófanos que proyectan una claridad sin sombra ninguna, he aquí la tarea del pensador que se niega a afianzar las ilusiones, los lugares comunes y los fantasmas. Dirigir este rayo blanco sobre una noción como la del deseo implica correr el riesgo, asumido por mi parte, de destruir las ficciones y las fábulas con las cuales la mayoría de la gente se construye una visión del mundo y hasta justifica su cotidianidad, día tras día. No condescender a las religiones del amor, a los fantasmas inductores de los colágenos sociales, he aquí lo que señala la andadura materialista como víctima ideal de las piras platónicas.

Demócrito brilla, pues, en la historia de las ideas, como el primer practicante de estas luces crueles —al menos si nos olvidamos de Leucipo, del que se ignora casi todo, excepto su atomismo integral, su teoría de la necesidad y su probable posición de maestro con respecto al filósofo de Abdera—. Los fragmentos encontrados de este presocrático singular constituyen ellos solos una quinta parte del corpus de las obras calificadas bajo esta denominación. Sin embargo, la bibliografía de las traducciones y de los comentarios sigue siendo escasa; las referencias, notas y citas se pueden contar fácilmente. Su reputación es mucho menos que la de un Parménides, un Heráclito o un Empédocles, bastante solicitados durante más de veinticinco siglos por los poetas, los escritores, los pensadores y los filósofos que han querido que se conozca el tenor de sus tesis esenciales. En cambio, el materialismo se paga con un silencio más o menos voluntariamente organizado por las autoridades oficiales, que deciden la circulación de las obras. Demócrito inaugura una tradición que los bribones, al estilo de Platón, siguen destinando aún demasiado a menudo al fuego.

Sobre la cuestión del deseo no se espere de Demócrito consideraciones transformadas en lugares comunes del patrimonio popular, ni nada que ponga en relación esta energía singular con la voluntad o el regalo de los dioses. El deseo ya no encuentra su origen en una fuerza cósmica o en una hipotética teleología capaz de legitimar las atracciones entre los fragmentos del gran todo. Lejos de las opciones místicas y trascendentes que reciclan el misterio de lo

inasible, de lo maravilloso y de lo incognoscible, Demócrito lee el deseo como una energía procedente de un cierto tipo de disposición de los átomos, como una fuerza de la que se desprenden formas particulares de la materia. El deseo reside menos en la hipótesis mítica de un corte divino que en los limbos reconocibles de un cuerpo, en los repliegues atómicos de una carne excitada por la vida y el movimiento. La fisiología accede al estatuto filosófico y la anatomía le proporciona el método.

El deseo revela fluidos, fuerzas, energías cuantificables, mensurables, susceptibles de dejar huellas visibles por la observación, el análisis y el recurso a una matemática conceptual. No es necesaria una mitología, una ontología para explicar el deseo, sino un género de medicina, de física y hasta de mecánica. El ojo del filósofo materialista busca lo visible, lo constatable, y rechaza las fantasmagorías religiosas. El deseo define la resultante de una complexión material, pues lo real se limita a los átomos y a sus relaciones en el vacío. El deseo procede de la necesidad de una dinámica fisiológica y de una inmanencia corporal. Acabemos de una vez con los excipientes intelectuales.

Lo mismo sucede con el placer, que no nace con la restauración de un orden antiguo, pasado, sino en la promoción de un orden nuevo, presente. Teoría de las fuerzas contra mitología de las formas. No hay una Afrodita alada, sino una Venus con falo. En materia de libido, las figuras tutelares del materialismo hedonista apelan menos a las potencias angélicas y celestes que a los emblemas encarnados y terrestres. El placer abordado teóricamente por Demócrito evita los disfraces poéticos y líricos para elegir y preferir las iluminaciones mecanicistas. En este caso el frotamiento, inductor eficaz de los movimientos de la materia y de sus consecuencias.

Así pues, en tanto filósofo atomista preocupado por verificar las causas y los efectos, por buscar y encontrar los orígenes y las consecuencias, Demócrito aproxima el deseo y el placer para reducirlos a su proceso atómico: la eyaculación del onanista y la del enamorado perdido se equiparan absolutamente. Nada distingue a un solitario atareadísimo en su trabajo manual de un amante modelo preocupado por dar la talla. Las afroditas no son ni vulgares ni celestes, ni pandemonianas ni uranianas, sino nada menos que hidráulicas. La mecánica inmoral de los fluidos reemplaza a la metafísica moral de las intenciones. Y la platija —después de ser aderezada por mis cuidados con jengibre y curry para acompañar a unas lentejas indias y rosas— deja lugar al pez masturbador como figura de largo alcance en la tradición materialista.

La lógica seminal democrítea asocia la pareja deseo-placer a la emisión de una sustancia. El filósofo, del que la tradición nos refiere

su ceguera voluntaria con el propósito de dejar de ver a las mujeres, puesto que las deseaba sin moderación —¡qué temperamento!—, no dejó seguramente de experimentar, de dejar constancia y de consignar sus observaciones en su obra mayor: la *Gran cosmología*. Quizá se podía leer en ella que el placer necesita la doble emisión confundida de las sustancias —la del macho y la de la hembra—, o que la voluptuosidad no se alcanza más que cuando se reúnen estas dos premisas. Ahora bien, esta epistemología de los fluidos supone una estética de las personas, pues, siguiendo esta lógica, los dos sexos evolucionan en igualdad: tanto el hombre como la mujer producen y entregan sus líquidos *visibles*.

El materialismo sustancialista de Demócrito se completa con un hedonismo que me permito inferir a partir de tres o cuatro fragmentos conservados sobre este asunto. Algunas frases reivindican para los hombres la excelencia de una vida feliz y lo menos triste posible. El relato de dos o tres anécdotas sobre la vida del filósofo apoyan y confirman esta opción, incluidas las de esa posteridad que le atribuye, de manera apócrifa pero significativa, la inevitable risa en los labios y el arte de confeccionar ungüentos fálicos con miel y pimienta para conocer duraderamente los gozos del priapismo. En las antípodas de Platón, semejante filósofo mueve a la simpatía...

Los análisis semánticos confirman la diversidad de las acepciones de la palabra placer. Pero todas remiten al mismo término griego. No hay distinción visible en el corpus democríteo que legitime ciertos placeres, por ejemplo, el estático de los epicúreos, para mejor desacreditar otros como el cinético de los cirenaicos. Demócrito parece apreciarlos todos; nunca los jerarquiza y los justifica *siempre y cuando no turben la serenidad y el equilibrio del sabio*. Un cálculo hábil de los placeres permite descartar a priori todo deseo cuyo disfrute se pague a un precio demasiado caro, pues hay que optar por los regocijos incapaces de degenerar más tarde en disgustos. Esta aritmética solapada se encuentra permanentemente en todos los que proceden del planeta materialista y hedonista.

La ética democrítea tiende, pues, a los goces y a las voluptuosidades. En este bosquejo de doctrina de la virtud, lo agradable y lo desagradable funcionan en relación con lo útil y lo dañino. El deseo revela la necesidad material y atómica. Como tal, el deseo no sabría ser malo, pues reina más allá del bien y del mal. Y la lectura cruzada de un cierto número de consideraciones del filósofo sobre los valores y las costumbres permite deducir de ellas un hedonismo casi exacto, al menos un eudemonismo incontestable. Las invitaciones democríteas implican evitar en la vida del sabio todas las ocasiones de turbación, y todas las organizaciones de la materia generadoras de enfermedades, sufrimientos y penas.

Al ser Leucipo y Demócrito conocidos sólo por fragmentos y migajas, lamentablemente no se puede mostrar más sutil y detenidamente la relación entre su física y su ética, o su atomismo radical originador de una moral afirmada de una manera igualmente monolítica. El edificio materialista encuentra su anclaje en esta tradición abderítea. Los enemigos de Platón y del platonismo se reclutan aquí, entre los paladines de la reducción de lo real a lo minúsculo. La historia de las ideas dispone en este humus magnífico de una suerte de archipiélagos y continentes inagotables.

En este mundo de luces crudas, el deseo obedece a un orden mecanicista, el placer se reduce igualmente a una serie de metamorfosis dinámicas, el cuerpo acoge estas alquimias perpetuas, la fuerza de la energía sexual revela una necesidad natural, el materialismo proporciona en el terreno genético la oportunidad de una ética hedonista, y el uso de los placeres conduce a una dietética en la que el goce se legitima en tanto que no afecte a la quietud del sabio, a la autonomía del filósofo, a la paz del alma atómica. Los materialistas acorralan y expulsan las alienaciones bajo todas sus formas. Cuando se trata de deseo y de placer, llevan a cabo una violenta disociación allí donde la tradición habla de amor, una palabra que provoca en Demócrito una risa que todavía puede oírse en todos los filósofos ansiosos de desmitificaciones radicales. En la constelación materialista, el deseo se analiza exclusivamente en términos de fisiología, no de metafísica.

Tras abandonar a Demócrito, preguntémonos en qué latitudes desova este pez masturbador que va a ser útil para mis consideraciones sobre el deseo. ¿En qué aguas frías o templadas, en qué mares extraños, o en qué ríos de agua dulce? ¿Alisado y acariciado por qué corrientes marinas? ¿Ondulado y flotante en qué ribera secreta? Pues el animal debe aprovechar voluptuosamente el secreto de los mundos líquidos donde evoluciona en silencio. ¿Se cruza a veces, de soslayo, con la platija platónica de boca angulada y ojo al revés, que pasa mirando por encima del hombro a ese chistoso que manifiesta la excelencia del principio de autonomía llevado a su paroxismo? ¿Le hierven el vientre y las aletas caudales cuando se encuentra cerca de la ostra metafísica? ¿O, indolente, ignora que proporciona al filósofo una metáfora más a su zoo libidinal?

El pez masturbador enriquece el bestiario singular de los cínicos, uno de los más ricos en la historia de las ideas junto al de Platón. Encontramos ranas en las aguas frías que muestran lo bien fundado de la ascesis del cuerpo, arenques en el extremo de un cordel que permiten poner a prueba la determinación en la conversión filosófica del impetrante, cigüeñas migratorias encargadas de expresar el

imperio de la inflexible necesidad, un gallo desplumado lanzado a las piernas de Platón con el propósito de convertirlo al nominalismo, un ratón que roe las sobras de una comida dando ejemplo de una frugalidad obligada para alcanzar la sabiduría. Todos estos animales, en un momento o en otro, se topan o se cruzan con un citarista obeso, un eunuco con una pancarta, un campeón olímpico pastor de ovejas, un arquero desmañado, un calvo, un jorobado y algunos libertinos. Es normal: en Corinto, ciudad de mala reputación, la corte de los milagros festeja y zumba...

Con los cínicos griegos estamos en compañía exacta de los contemporáneos de Demócrito: Antístenes de Atenas y Diógenes de Sinope. De ambos me gusta sostener desde hace mucho tiempo sus opciones materialistas, nominalistas y hedonistas inducidas por las posiciones radicalmente antiplatónicas de la escuela de Cynosarges. Así, Antístenes, cuando comenta a Homero y más en concreto la hipotética ascensión al cielo del alma de Patroclo en busca de Aquiles, cree en una materia idéntica para el cuerpo y para dicha alma. De la misma manera, podemos poner en relación el gesto cínico, las demostraciones *ad hominem,* el teatro del pensador en escena, la espectacularización del saber y el basamento materialista, o el antiidealismo combativo de la escuela sita en el cementerio para perros. Mucho más tarde, en el momento del cinismo romano —en el siglo segundo después de Jesucristo—, Demonax también afirma la omnipotencia monista de la materia y su eternidad. De manera que se confirma una permanencia materialista en el cinismo filosófico desde los orígenes hasta su extinción, durante más de seis siglos.

Hablemos, pues, del pez masturbador. Y de Diógenes, pues se lo debemos. El filósofo de la linterna elogia a los peces, que son para su gusto más inteligentes que los hombres, pues se frotan el vientre sobre un material áspero tan pronto como sienten, dice, la *necesidad de eyacular.* No habla de la sed de amor, de la necesidad de la pasión o del imperio cerebral de la libido, sino de la eyaculación. Aquí encontramos el equivalente planteado por Demócrito entre masturbación y relación sexual. Es la constante lúcida del materialismo: reducir el deseo a la fisiología, al antojo de un derrame seminal, a la apetencia de un movimiento corporal. Tratarán de excusar mi prosaísmo, pero la poesía recula en cuanto aumenta el saber...

El método del materialismo en la cuestión del deseo, de su nacimiento y de sus formas, pasa por la deconstrucción cuyo modo de empleo e ilustración nos proporciona repetidas veces Marco Aurelio: se trata de descomponer lo real que parecía complejo en tantas partes como sea necesario para que aparezca simple y surjan, de facto, una revelación, una desnudez y una crudeza probadas. A continuación, se

trata de asociar estos resultados con ideas repelentes o que generen sentimientos reactivos. Y descartar el primer aspecto aparentemente positivo de un deseo, haciendo aparecer mentalmente los riesgos, peligros y contrariedades asociados a las consecuencias que el consentimiento de este impulso conllevaría. Las *Meditaciones* proporcionan una multitud de ejemplos para practicar esta psicagogia, esta eficaz disociación. Delante de los caldos de los grandes vinos o de los manjares sublimes presentados en una mesa, el Emperador invita a filosofar: no hay más que zumo de uva y cadáveres de animales; ¿una mujer deseable?: un saco de excrementos, un esqueleto bien pronto visible; ¿el acto sexual?: un poco de moco en la punta de un tubo frotado; ¿el ejercicio del poder?: un sonajero en todo punto semejante al de los niños; ¿la potencia imperial?: un rey desnudo, tan precario como un pobre campesino.

En la cuestión específica del deseo, los materialistas reclaman su reducción a la voluntad de eyaculación —masculina o femenina—: lógica masturbatoria, exceso que necesita desbordarse, mecánica de los fluidos que se han de equilibrar. En todos los casos, sus modalidades revelan un principio catártico. Las acepciones del término, mucho antes de la referencia aristotélica, remiten todas a la medicina griega y en concreto al corpus hipocrático. La etimología supone la pureza y la purificación, pero también, en el terreno específicamente médico, las menstruaciones, los desechos posteriores a una purgación, o el derrame prematuro del líquido amniótico al nacer. Como descarga y efusión, lejos del fantasma idealista de la falta, el deseo de los materialistas implica exceso, gasto y consumo.

Como es sabido, el término se desliza del registro fisiológico al de la filosofía con Aristóteles. Abandonando el mundo de Esculapio, la catarsis se convierte en la Poética en la transfiguración en placer de los sentimientos desagradables, a saber, el terror y la piedad. En otra referencia, extraída de la *Política ,* la catarsis se relaciona con la música y los cantos. Ciertas melodías, al no poder desencadenar violentas reacciones en los oyentes, permiten recobrar la quietud y el sosiego. En principio turbadores, estos cantos se convierten en fuente de satisfacción y voluptuosidad. La enfermedad misma se transforma en farmacopea. En la esencia de la música se encuentran los medios de hacer olvidar los afectos provocados por su audición: el dolor oculta en su epicentro las ocasiones del alivio. A la nocividad del dolor le sucede el gozo inocente. Toda catarsis transfigura el malestar en placer, el deseo en placer.

En fin, he aquí establecido, pues, el método de las caballas lúbricas, de los bacalaos libidinales, de las rayas obsesas, de los rubios amorosos, de las barbadas vivarachas, de las lochas excitadas, de las

pelayas enamoradas y de otras budiones en celo: la autosuficiencia, la autonomía, la lógica onanista. Lacaniano antes de hora, el pez masturbador muestra bien a las claras la inexistencia de la relación sexual, al menos afirma que bajo esta expresión se ocultan dos cuerpos que desde luego se prestan, se dan y se ofrecen, pero sin que se trate nunca de otra cosa más que de autismo y soledad. El deseo, y luego el placer, revelan y ponen al descubierto el encierro de cada cual en su piel, en sus límites corporales apremiantes. La intersubjetividad sexual supone menos la fusión que la yuxtaposición, menos la confusión que la separación. La eyaculación, masculina y femenina, prueba la imposible religión amorosa y la evidencia del ateísmo en la materia.

Tras el deseo material y atómico viene el placer solitario y solipsista: la doctrina de los materialistas continúa desgarrando los velos de la ilusión y poniendo en cuestión las ficciones novelescas escritas sobre este asunto a lo largo de los tiempos. En adelante, cuando se lea pasión, amor, sentimiento y corazón, hay que entender deseo, placer, libido y sexo; allí donde Afrodita vuela en el cielo de las Ideas, veremos a Venus armada con un falo terrestre; en cuanto los idealistas hablen de falta, fusión y plenitud, los materialistas replicarán con exceso, descarga y soledad. Una vez superada, la poesía deja lugar a la fisiología; y la teología se aparta, reemplazada por la filosofía. Ayer los mitos y las historias edificantes, hoy la razón y las lecturas petrificantes. La lucidez exige un tributo sin concesiones.

¿A qué se parece un ateo en materia de amor? ¿Qué actos puede cometer un individuo liberado en estas cuestiones? Los cínicos no responden con consideraciones teóricas —no es su género ni su costumbre—, sino mediante hechos y gestos, escenas y anécdotas. Algunas de sus travesuras siguen siendo célebres: de la linterna encendida a la luz del día al tonel —que era, de hecho, una gran ánfora—, pasando por el encuentro con Alejandro a pleno sol, los émulos de Diógenes lanzan cohetes y petardos reales allí donde los filósofos idealistas penan en la retórica cerebral y la demostración conceptual. Las anécdotas que tocan al deseo, al placer, al cuerpo, a los usos sensuales y sexuales atraviesan brillantemente estos años. A veces, la doxografía las atribuye indistintamente a tal o cual filósofo antiguo, no necesariamente cínico. Retengamos ahora las historias más específicamente asociadas a las figuras cardinales del movimiento diógeneo.

Por ejemplo, en las calles de Atenas o de Corinto, encontramos a Diógenes masturbándose en la plaza pública, lamentando no poder satisfacer las necesidades correspondientes al hambre de una manera tan eficaz, expeditiva y simple. ¿Por qué, se lamenta, frotándose uno el vientre no se obtienen los mismos resultados cuando las ganas de comer nos atenazan? Se trata siempre de la lógica del frotis solitario

—del frotamiento solipsista—. Del mismo modo, y exactamente en el mismísimo centro del espacio público, Crates se afana con Hiparquia, sin un estado de ánimo particular, más bien contento, echando probablemente un vistazo a la redonda para intentar percibir la mirada aviesa, divertida, ofendida del ciudadano, del meteco, de los niños o de las mujeres que pasan por allí. Él también finge la inocencia y se pregunta cuáles son las razones de que todo el mundo se entregue al sexo de manera privada, en su casa, encerrado en su habitación, sin saber practicarlo exactamente de la misma manera en público, a la vista y conocimiento de todo el mundo. ¡Fin de las convenciones y de los usos culpables de la carne!

Desnudar las quimeras, incluidas aquellas relacionadas con el deseo, el placer y las relaciones sexuadas: he aquí el programa cínico. ¿A qué aspiran Diógenes, Crates e Hiparquia? A acabar de una vez con la hipocresía, el doble lenguaje, la moral moralizadora, el falso pudor, el disimulo, la vergüenza y otras variaciones sobre los temas, tan cristianos, de la culpabilidad, la falta, el pecado, el odio al cuerpo, el desprecio de la sensualidad, la humillación de la sexualidad. Si no hay nada condenable en un cuerpo sometido a las necesidades de alimento y bebida, ¿por qué, cuando sufre el imperio de la libido, se habría de ver en ello un signo de maldición, una huella de vergüenza? La carne, los átomos, la materia, se experimentan al estilo apremiante de los deseos, las pulsiones, las necesidades. Satisfacerlas de una manera tan desculpabilizada como hacen los animales en la naturaleza, he aquí la regla: la cultura implica y propone, en una lógica ética, la obediencia máxima a las leyes naturales. El materialismo vale como lección cosmogónica en la que el bestiario nos informa de manera eficaz, rápida y nítida.

Los cínicos celebran las sexualidades tarifadas, las mujeres de paso, las historias sin día después, reservadas todas al placer desnudo y fuerte. Antístenes se asombra de que se le reproche escoger sólo para un momento a una compañera que ya parece haber servido mucho. Replica que no está mal visto subirse a un barco que ya ha permitido muchas travesías por el mar Mediterráneo. La primera libertina que llega hace negocio con quien acepte su proposición: un contrato en el que poco importan su belleza, su inteligencia, su posición social o su virginidad, esas pamplinas tiránicas. Puede ser perfectamente fea, tonta, pobre y prostituida. Sólo prima la relación contractual en la que el deseo que amenaza con aglomerarse y desbordarse encuentra una ocasión de derramarse en una relación doblemente querida. Esparcirse, he aquí el proyecto. No es preciso, por tanto, envolver esta necesidad en arrullos, declaraciones, posturas ridículas y promesas imposibles de mantener.

El gesto de Antístenes derriba las mitologías sociales alimentadas

por la monogamia, la fidelidad y la elección del amor, seguidas por su cortejo de engaños, hipocresías y celos. Se trata de liberar el deseo de los horcates gregarios que lo justifican exclusivamente como obligación manifestada en fórmulas conformistas. La disociación cínica radical aleja al deseo y al placer del amor y separa muy nítidamente estos registros. Destruyendo lo sagrado, lo religioso y lo espiritual asociados ideológicamente a la sexualidad, los filósofos de las alforjas y el bastón secularizan los cuerpos y las relaciones, celebran la carne y el contrato, la materia y las mutuas voluntades. Cuando oye hablar de amor, el materialista cínico saca el machete —y ríe, como auténtico discípulo de Demócrito.

¿Cuáles son las razones de que estos desmitificadores reduzcan el deseo a sus componentes atómicos? Pues bien, se trata de que el sabio permanezca libre, ignore las trabas y conozca la felicidad de una libertad plena. Es la física al servicio de la ética. En las filosofías materialistas la libertad prima absolutamente. De ahí la necesidad de superar las alienaciones, de recobrar una autonomía eventualmente perdida. Marx no se equivoca cuando consagra su tesis doctoral a examinar la diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro. La epistemología atomista apunta a una moral de la libertad, de la apropiación o de la reapropiación de sí. En esta lógica, el deseo amenaza y extiende su sombra sobre las posibilidades de independencia del individuo.

Hay que dar al cuerpo lo que es del cuerpo para que el alma permanezca en la tranquilidad y se bañe en la serenidad: he aquí el credo de los materialistas de la Antigüedad —y de sus seguidores—. Una dietética de las pasiones, de los deseos y de los placeres permite un trato apaciguado con el mundo. Las disociaciones, las deconstrucciones, el trabajo subversivo, las provocaciones y el teatro tienden a circunscribir el deseo y el placer en sus límites. Paguemos tributo allí donde la materia lo exige, pero de manera despojada, evitando y rechazando las construcciones mitológicas que revisten la libido con velos púdicos destinados a hacerla social y culturalmente presentable. El cínico del abrigo grueso, agujereado y sucio no reconoce lo bien fundado de los ropajes ontológicos vaporosos y engañosos.

Estamos, pues, ante el fin de los excipientes, las envolturas, los discursos, las palabras y las historias que apelan al alma, al espíritu y a los sentimientos. Todo esto se añade, se sobreañade a la verdad desnuda y cruda del deseo corporal, definido como disposición material y resultante de una complexión atómica singular. La libido, la energía y las fuerzas que excitan la carne deben reemplazar lo más rápidamente posible a los cánticos, a las invocaciones, a las celebraciones empalagosas y a todo lo que enmascara la tragedia del

mamífero sometido a las leyes de la naturaleza, siempre atado, y para la eternidad, a su condición animal.

El deseo les recuerda a los amnésicos su parentesco con la bestia; con la platija o el pez masturbador, desde luego, pero también con cualquier otra criatura animal: pulpo gracianesco y león maquiavélico, lobo hobessiano y mono lamettriano, mosca spinozista y garrapata deleuziana. La Mettrie, que era un materialista convencido, un hedonista radical, diserta muy oportunamente sobre el hombre planta y el hombre máquina. Más tarde, Deleuze y Guattari llevan a cabo la anatomía de las máquinas deseantes. En los dos casos, el cuerpo material revela una proximidad pasmosa, inquietante, con las disposiciones y los movimientos internos de la planta, con los movimientos de la bestia o con los engranajes mecánicos. Desear supone experimentar, se acepte o no, la misma necesidad que forma los cristales de cuarzo, estructura la rotación de los heliotropos y mueve el cuerpo de un perro en celo.

La dispersión y fragmentación de los textos presocráticos, y la opción teatral y gestual de los cínicos, dejan poco lugar a la elaboración de una teoría erótica materialista. Sólo los importantes descubrimientos herculanenses nos permiten acceder, gracias a las bibliotecas epicúreas, a un corpus materialista más amplio en el que el deseo se muestra en su pura consistencia corpuscular, como una fuerza que procede de imágenes, simulacros, efluvios y emanaciones. Mediante estas lecturas podemos inferir una lógica de la descarga y una dietética de la catarsis y la purgación, con el objeto de proveernos de una serie de piedras angulares para los edificios conceptuales de la filosofía libertina.

En el Jardín de Epicuro, en efecto, se discute con firmeza sobre la naturaleza material de lo real, sobre la estructura atómica del tiempo, sobre la relación entre la física de los elementos y la ética de los comportamientos; se habla de clasificar los deseos y de la necesidad de los placeres; se diserta sobre la excelencia virtuosa de la amistad, sobre el igualitarismo ontológico fundamental entre hombres y mujeres, y sobre todas las cuestiones aún hoy útiles para elaborar una teoría de la erótica solar. Dejando aparte las calles de Cirene, o el agora de la ciudad libia, seguramente nunca se ha hablado tanto y de manera tan filosófica de estas cuestiones, celebrando el cuerpo real y concreto, la vida cotidiana e inmanente.

Como terapeuta de los cuerpos y de las almas, Epicuro consagra uno de sus trescientos tratados a la cuestión específica del amor. Caminando entre las ruinas de Herculano, delante de las paredes de lava que los arqueólogos sin dinero han dejado de excavar, me decía que quizá, detrás de estas geologías silenciosas, a la sombra del Vesubio apagado, en una biblioteca patricia situada varios metros

debajo de las gráciles palmeras, duermen unos volúmenes esperando la mano de los que escudriñan e investigan. Soñaba que el tratado en cuestión se encontraba quizás enrollado en una tinaja, cristalizado bajo el polvo morado, abandonado en una mesa de mármol que el fuego del volcán respetó. ¿Qué diría este texto que no sepamos ya? ¿Qué nos enseñaría de la doctrina de esta excepcional escuela donde el cuerpo no se piensa como un enemigo al que se tiene que destrozar sino como un animal que es posible domeñar, no como carne que se tiene que violentar sino como materia que se puede informar? Y es que el epicureísmo proporciona los elementos para proponer un cuerpo moderno —volveré sobre ello en compañía de una piara de cerdos.

¿Qué nos han enseñado, hasta ahora, las travesuras del pez masturbador? La naturaleza material y atómica del deseo, la tragedia solitaria y onanista del placer. No hay de qué desesperar por si la lección del epicureísmo acaso no añadiese a estas dos constataciones evidentes una dimensión nueva. Pues Epicuro, y Lucrecio con él, enseñan la posibilidad de esculpir el deseo y el placer, creen pensable el proyecto de inscribir la cultura en la naturaleza, la voluntad en la necesidad, creen en la capacidad de modificar por decisión propia las leyes del orden biológico y, digámoslo así, en la posibilidad de un libertinaje nuevamente definido. En el Jardín de Atenas y en la Roma de Lucrecio se fomenta y se inicia la modernidad de una carne radiante.

Antes de alcanzar esta moral del placer, hay que acometer una física de la deconstrucción pensando como los físicos, los mecánicos y los médicos —Hipócrates y Galeno me siguen pareciendo lecturas más provechosas que Platón y Proclo—. La fisiología del deseo se comprende después de dar un rodeo en torno a la definición del simulacro. En el mundo epicúreo, como es sabido, nada existe fuera de la materia y el vacío. Compuesto de átomos y disposición de partículas, nada escapa a esta combinación de estructuras asociadas. La duración tanto como las nubes, el hambre de la misma manera que la mirada, el deseo y el placer, la vida y la muerte, todo puede pulverizarse hasta lo indivisible constitutivo.

Ahora bien, para manifestarse como epifanía concreta, lo real debe aparecer. Y el modo de desvelamiento del mundo supone el simulacro. Cuando un hombre se pone delante de una mujer se forma un flujo de partículas compuestas, una suerte de nube sutil dispuesta según los átomos desprendidos del objeto sensible, una emanación derivada de los cuerpos visibles, una especie de alma atómica móvil en el espacio. La más pequeña estructura de base, insecable, contribuye al simulacro. En cuanto se asocia a otra, puede proporcionar materia para la percepción. La vista se ve afectada por

los simulacros desplazados a una velocidad vertiginosa, en línea recta, y que producen delante de ellos una columna de aire. Y así, los simulacros separados del cuerpo femenino atraviesan la atmósfera y rozan al individuo del sexo masculino, que no lo puede remediar. Su cuerpo, afectado de esta manera, empieza a sentir el deseo —dado que los fragmentos se desprenden de una carne que vale la pena...—. Nunca la danza de los cuerpos en el mundo y de las siluetas en forma de torbellino ha encontrado una metáfora más pertinente.

Desear supone, pues, experimentar los simulacros del otro en el propio cuerpo, asistir como espectador voluptuoso a la interferencia de las partes de lo real en la dinámica del gran todo, constatar la eternidad del movimiento que nos abarca. La disposición del individuo turbado se modifica bajo la acción de esta maravilla epistemológica. El deseo perturba la materia, el placer se propone restaurar un orden perdido. Lejos de la falta, del pecado, de la culpabilidad, el deseo se reduce a una pura y simple operación física: acabar de una vez con el desequilibrio, la amenaza del escollo, el riesgo de desbordamiento. Un género de mecánica cuántica con movimientos brownianos: he aquí el mundo inmanente en el que cada cual evoluciona.

De ahí la aparición de una ética eudemonista. Epicuro deduce de sus consideraciones sobre los simulacros una teoría de los deseos, y luego una dietética de los placeres. La teoría de los deseos es conocida: en primer lugar, el filósofo del Jardín distingue los deseos naturales y necesarios, como beber y comer, por ejemplo, sin los cuales, a falta de respuesta apropiada, la supervivencia se ve comprometida; luego distingue los deseos naturales y no necesarios, que podemos ahorrarnos sin perjuicio; quedan, en fin, los deseos vanos, ni naturales ni necesarios, francamente superfluos —el lujo, las bellas artes, el poder, los honores, el dinero, etcétera—. El deseo sexual pertenece al segundo género —natural, pero no necesario—, al menos en la hipótesis de Epicuro, quien no cree que su ausencia de satisfacción conlleve riesgos ni consecuencias. Si nada es posible contra la evidencia de la física, se puede creer en cambio en las posibilidades de la moral.

Si bebemos agua para apagar la sed o comemos un trozo de pan para satisfacer el hambre, no tendremos ningún problema para la quietud filosófica, pues estos bienes, fáciles de adquirir, no provocan preocupaciones ni complicaciones en la vida cotidiana. En cambio, desear un Burdeos de tal año y una pierna de cordero a las hierbas para acompañarlo, he aquí un claro deslizamiento hacia los deseos no naturales y no necesarios. Como se ve, el libertinaje genealógicamente posibilitado por Epicuro se malogra si no superamos al filósofo, quien no creía necesario ese suplemento anímico que sobreañade a la necesidad de alimentación una dimensión gastronómica, como se

puede añadir a la necesidad sexual una dimensión erótica y lúdica. Transfigurar la necesidad natural en una práctica cultural y refinada no entraba en el proyecto ascético epicúreo. Por caridad materialista, no me detendré en la pobreza de Epicuro, ni en su mediocre salud —hidropesía y enfermedad de la piedra—, que, muy pronto, haciendo de la necesidad virtud, le obligan a renunciar a la buena mesa... Esto es lo que teóricamente separa el eudemonismo epicúreo del hedonismo cirenaico.

En cuanto a la necesidad sexual, el ahorro de su satisfacción directa mediante la retención, la distracción, el desvío, eso que Freud llamaba la sublimación, permite superarla y lograr el autocontrol. Es la estrategia de la ascesis: evitad meteros en la situación de padecer simulacros incitadores, dad un paseo fatigoso, encontrad ocupaciones que os revienten, consagrad vuestro tiempo a una verdadera conversación amistosa, he aquí, enseña Epicuro, una excelente estrategia de prevención que ilustra el primer grado de esta dietética de los placeres. Al cristianismo le gustarán especialmente estas invitaciones a la austeridad. ¿Y si no lo podemos evitar?

En ese caso, en un segundo grado de esta dietética, se acepta la sexualidad, pero desde la perspectiva del médico, del físico y del mecánico: sólo para liberarse de un dolor, para dejar atrás un sufrimiento, para acabar de una vez con un estado de sujeción penoso e insoportable. La aritmética moral epicúrea supone un cálculo: la suma de los placeres debe ser siempre superior a la de los displaceres. Calculemos: obedecer a la libido, acceder al deseo sexual y sensual, sentir las voluptuosidades y goces correspondientes, y luego, después de haber examinado todas las hipótesis, aceptarlas o no.

Pero, ¿y los inconvenientes? ¿Y si hay que volver a empezar pronto? ¿Y si uno se ata a un compañero o a una compañera? ¿Y si uno desea de nuevo, o siente pena al separarse, a reencontrar la soledad, a esperar? ¿Y si un movimiento repentino somete al cuerpo a un deseo todavía más fuerte? En este caso, la suma de los displaceres puede resultar superior a la de las satisfacciones. Rechazaremos entonces una voluptuosidad pagada demasiado cara —siendo el precio máximo el sosiego del sabio, su paz interior, su serenidad mental—. He aquí dónde, cuándo y cómo se esculpen deseos y placeres: tolerando o no, conservando la libertad a pesar del hecho de haber opinado o no. En esta escultura de sí en el terreno de los deseos, Epicuro proporciona paradójicamente los materiales para una erótica libertaria y libertina que Lucrecio formula con una precisión de cirujano, con un rigor de anatomista.

Es Lucrecio quien afirma que hay que aprovechar las ventajas que ofrece el uso hedonista del cuerpo, para luego rechazar

categóricamente los inconvenientes y reivindicar netamente *la pura voluptuosidad,* si no la voluptuosidad pura. De ahí uno de los cuadros más lúcidos y más crueles que sobre las desdichas del consentimiento del deseo amoroso se han dibujado en la historia de la filosofía. La entera oscuridad de la biografía del filósofo provoca el delirio de un cierto número de comentaristas, quienes desde hace siglos consideran que un pensador que escribe tan ásperas verdades sobre la cuestión de la pasión amorosa debió de experimentar seguramente la cosa, o haberse sentido cruelmente decepcionado, abandonado y engañado por un siniestro virago, cuando no seducido por un filtro embrujador al que su muerte no fue ajena. Como si la verdad no pudiese proceder de una pura y simple lucidez intelectual, esa que sin embargo cada cual debería mostrar tras un mínimo de experiencias existenciales.

Se tratara o no de un brebaje mágico, de una mujer de armas tomar, de penas de amor o de otras, vaya usted a saber, el caso es que Lucrecio bosqueja un cuadro de los deseos, de los placeres y del amor ante el cual uno se acuerda de las bolsas del *Infierno* de Dante: el amor pasa allí por el colmo del error, por el triunfo de la ilusión, por el paroxismo de los falsos pretextos, por la quintaesencia de la neurosis, por el compañero de la locura, por el principio de la alienación, por el cómplice de la sinrazón, por la posibilidad del adulterio, por la condición de las quimeras, por el producto de las alucinaciones, por la consecuencia de los delirios, por la fórmula absoluta de la servidumbre. Perrada sin nombre, el amor se parece exactamente a la peste cuya descripción apocalíptica deja inacabado el único libro del filósofo.

La naturaleza de las cosas retoma numerosas tesis de Epicuro, sin que Lucrecio lo esconda. De modo que volvemos a encontrar la teoría de los simulacros de los textos del padre fundador, un parecido uso ético de la física, una pareja necesidad de estar prevenidos ante la posibilidad de caer baldados. Pero el discípulo permite imaginar a qué se podía parecer la doctrina del Maestro en la cuestión amorosa. La descripción hecha por Lucrecio de lo que después de Stendhal y su ramo de Salzburgo llamamos la cristalización, brilla en el firmamento filosófico como fragmento antológico —Moliere hizo un uso célebre de ello. La cristalización ilustra el lugar común —a pesar de todo, de una verdad flagrante siempre dispuesta a repetirse—, de que el amor es ciego. El trabajo del deseo satura el cuerpo y la carne con una sustancia que los obstruye, prohibiendo el funcionamiento normal del espíritu crítico. En la hipótesis de un deseo poderoso, toda lucidez desaparece en provecho de un embellecimiento extraordinario de la realidad. El deseo modifica las perspectivas de lo real, lo deforma, lo tuerce. En su fisiología del deseo amoroso, Lucrecio pone en evidencia esta dinámica y anuncia el movimiento ineluctable e inevitable que

conduce a la catástrofe.

Desde luego, la turbación proviene de los simulacros, que actúan sobre los nervios, meten en barrena la carne, hinchan las venas, y luego piden esparcirse. ¿Qué más podrían decir los neurobiólogos salvo señalar y luego bendecir con el vocabulario químico y científico de hoy la verdad del discurso epicúreo? Allí donde actúan simulacros y partículas atómicas antiguas, los paladines del hombre neuronal y de la biología de las pasiones hablan de neurotransmisores y feromonas, de dopamina y péptidos hormonales, de hipotálamo y luliberina, y con toda la razón. Pero la intuición epicúrea sigue siendo válida: lo infinitamente pequeño gobierna el mundo y conduce los cuerpos al estilo de una providencia tiránica.

De ahí que sostengamos una concepción radicalmente materialista del deseo: ni falta ni aspiración a lo completo, sino exceso que tiende al desbordamiento. De manera inducida, esta opción fisiológica supone una concepción particular del otro: no es un pedazo identitario, un fragmento incompleto que espera la revelación de sí mediante la superación de la alteridad y la reconstitución de la unidad primitiva, sino una totalidad solipsista, una entidad integral, una mónada absoluta totalmente semejante a mí. Ontológicamente, la igualdad absoluta triunfa entre los hombres y las mujeres. Lejos de las identidades platónicas mutiladas, las individualidades materialistas se bastan a sí mismas, y todas sin excepción evolucionan en el cosmos, entre dos nadas, como planetas independientes y cometas libres.

Por tanto, nos encontramos sin la presencia del otro y a pesar de él, desesperadamente solos, trágicamente aislados, pero enteramente autónomos: fin y medio, origen y resultado de nosotros mismos. El otro obedece como yo a las mismas necesidades, a las mismas leyes, al mismo orden. Creer o no en el amor, suscribir o no los discursos excipientes que habitualmente lo acompañan en nuestra civilización, rechazar las teorías materialistas del deseo o apoyarlas, poco importa: el destino de cada cual se dibuja ciegamente en las páginas del filósofo materialista. No creer en la redondez de la Tierra no quita que su forma sea indiscutiblemente redonda. Irritarse ante las proposiciones de Lucrecio no cambia nada el asunto: son absoluta y universalmente válidas, bajo todas las latitudes, para todos los tiempos.

El deseo del hombre prehistórico es equiparable al de los habitantes de las megápolis contemporáneas, el de los occidentales constreñidos por el cristianismo es semejante al de los orientales tumbados alegremente a la sombra de sus propias filosofías. Los hombres y las mujeres, los niños y los adultos, los mamíferos inferiores y sus parientes presuntamente superiores, todos padecen la misma ley. *Desear es experimentar el trabajo de una energía que obstruye y llama a la expansión.* Lucrecio formula un universal que tanto los

pensamientos idealistas y espiritualistas como las religiones correspondientes se afanan en enmascarar, desfigurar, criticar y negar. Y sin embargo...

Más allá de la universalidad del deseo y de la semejanza de sus formas, Lucrecio afirma igualmente la evidencia solipsista, porque materialista. La piel limita y contiene los átomos, la materia, la carne, los vasos, los nervios, los músculos, pero también la libido, las energías, las fuerzas, los humores. Una constante absoluta atraviesa la historia de la filosofía materialista: la mayor parte lleva a cabo algunas lecciones de anatomía, observando los cadáveres y escudriñando los cuerpos para pedirles razones de sus misterios. ¿El taller del pensador atomista? Las calles y trastiendas de las carnicerías, la morgue de los hospitales, los cementerios donde se da propina al guarda para que proceda a la disección y nos haga saber la autopsia. En la rigidez de la muerte, se buscan las explicaciones del calor y de la flexibilidad de los cuerpos. Escudriñando los vientres, se descubre la evidencia filosófica.

Lucrecio vislumbra la soledad existencial en todas partes, incluso hasta allí donde la verdad molesta: entre las sábanas de una cama, en la alcoba amorosa, cuando dos cuerpos se prestan, se ofrecen, se intercambian y se abandonan al espectáculo de su tentativa de evitarse tal como son: constreñidos en sí mismos, prisioneros de su propio deseo, incapaces de comunicarse. No hay comunicación sustancial, ni almas que se mezclan, ni cuerpos que se identifican: el filósofo es formal en la sexualidad, exacerba la naturaleza separada de las mónadas y su definitiva incapacidad de penetrarse, fundirse, unirse y fusionarse. Cada cuerpo reproduce la figura del átomo: insecable, sin puertas ni ventanas, como la mónada leibniziana, nada de su identidad sale de él, nada entra en él, subsiste como esfera por sí mismo y no gracias a otro.

De ahí lo infructuoso de las aspiraciones a la imposible confusión de los besos, las penetraciones, los pellizcos o arañazos, los mordiscos, los achuchones, los sudores, las salivas y las sustancias mezcladas, las succiones, los deseos de incorporación bucal. Todo es inútil: cada cuerpo mantiene desesperadamente su forma, su complexión, esencialmente inalteradas. En el deseo excitado y el placer exacerbado, cada cual experimenta el éxtasis autista y la voluptuosidad solipsista, radicalmente ajeno a las emociones del otro, que le conciernen sólo por las satisfacciones egoístas y narcisistas que le procuran. El goce del otro interesa en la medida en que demuestra una capacidad narcisista de desencadenarlo y producirlo. De ahí la satisfacción inducida de sentirse poderoso en la posesión y la apropiación, en la reducción y la sujeción. Se goza del placer del otro porque lo desencadenamos —se sufre de no poder provocarlo, pero no

se goza el placer del otro.

La resolución del deseo en placer coincide exactamente con el momento en el que la soledad triunfa absolutamente. Nacer, vivir, gozar, sufrir, envejecer y morir revelan la incapacidad de cargar con más historia que la nuestra propia, y la imposibilidad visceral, material y fisiológica de sentir directamente la emoción del otro. Con él, junto a él, a su lado, lo más cerca posible, tanto la compasión como la simpatía siguen siendo desde luego posibles, pero no *en lugar* del otro, con su conciencia, en su propia carne. Gozar del goce del otro no será nunca gozar el goce del otro. Lo mismo sucede con respecto a sus sufrimientos y otras experiencias existenciales. Deseamos la fusión, pero nos damos cuenta del abismo.

Junto al deseo trágico y universal, la física prolongada en ética, el placer revelador del solipsismo, Lucrecio prosigue su investigación materialista enunciando la victoria absoluta de la entropía. El tiempo pasa y destruye todo lo que toca, tanto el deseo como el placer, el amor y la pasión. Operada la cristalización, la práctica adúltera empieza a obrar ya en lo real, transfigurándolo. Irreconocible, desfigurado por las distorsiones de la conciencia y de la voluntad falseada por la libido, lo real sufre los asaltos y las injurias de la usura. La obra del deseo, que parece escapar al tiempo, se encuentra atrapada en él y severamente estropeada, debilitada.

Así pues, la realidad recupera sus derechos y triunfa por completo: el mundo no es como el deseo decía que es. El otro no tiene nada de lo que la libido hacía creer, la existencia no brilla tanto como la ilusión dejaba imaginar. El fin de las historias amorosas autoriza la iluminación retrospectiva: todas las fantasmagorías sustentadas en el principio de la servidumbre voluntaria se desvanecen, los velos caen, las mentiras aparecen en todo su esplendor. Estafado, quien sucumbe al deseo asiste a su propia decadencia, sin otra salida. Arruinado en todos los sentidos del término, agotado, fatigado, destrozado, rendido, reventado, convertido en la sombra de sí mismo, cadavérico, casi desintegrado, el sujeto que regresa del amor parece un condenado escapado del círculo más profundo de los infiernos.

A quien quiere conocer estas enajenaciones, estos desposeimientos de sí, podemos indicarle el camino a seguir: obedecer ciegamente al deseo. En cambio, si se desea evitar estos terribles y funestos fuegos, se convocará la enseñanza de Lucrecio para que el deseo y el placer puedan esculpirse. ¿Cómo? Dando radicalmente la espalda a las desventajas del deseo amoroso y accediendo a los placeres simples y fáciles de la pura voluptuosidad, convertida en voluptuosidad pura: evitar el amor no significa renunciar a los goces que procura, sino al contrario, aislar las ventajas y los inconvenientes, y luego desear las primeras y descartar los segundos.

Pero, ¿cómo se puede disfrutar de las ventajas? No sacrificándose más que a los amores de paso, deseando el movimiento y ahuyentando todo lo que inmoviliza: la monogamia, la fidelidad, la procreación, la pareja, el matrimonio, la cohabitación. De ahí, a la inversa, las virtudes: la poligamia, las fidelidades, la esterilidad, la soltería, la soledad y la libertad. ¿Por qué querer sólo a una persona? ¿Cuáles son las razones para detenerse sólo en un cuerpo, una carne, una experiencia? ¿En nombre de qué renunciar a seducir, agradar y conquistar, gozar y descubrir? ¿Qué legitima la intromisión de un tercero, que siempre es un niño, en la relación entre un hombre y una mujer? ¿En función de qué esperanzas se instala una historia viva en una casa, ese lugar común en todos los sentidos del término? ¿Qué puede justificar el compromiso de pasar una vida entera al lado de un ser desconocido, incognoscible y que siempre permanece como un enigma? ¿Por qué querer la fijeza de los muertos mientras se puede vivir antes de pagar el tributo a *Thánatos?*

Invitando a conocer a la Afrodita que Platón llamaba vulgar, Lucrecio piensa que con ella uno no se veda el placer, sino al contrario. Según él, sólo aquel que mantiene la cabeza fría y su razón intacta puede gozar convenientemente de las verdaderas voluptuosidades venusinas. La mirada fría cara al corazón libertino de Vailland halla aquí su origen. Me parece que Lucrecio inventa el libertinaje y hace posible una erótica solar, lejos de las ofuscaciones correspondientes a las mitologías en las que se presenta el amor como una historia de ángeles y "espíritus, de almas y destinos, de santos e inmortalidad, de voluntades inmutables y promesas eternas que muy a menudo acaba encallando en las tierras donde se pudre una gama de sentimientos escalonados entre la indiferencia y el odio. *De rerum natura* propone un cuerpo libertino despreocupado de los lastres sociales y de las invitaciones y de los afectos colectivos.

Lejos de la opinión, de la civilización, de la cultura dominante y de las costumbres establecidas, el sabio lucreciano domina su deseo sin ser poseído por él, doma su carne y no es dominado por ella, trata de hacer cuanto se pueda y de ser lo menos *deseado* posible. La fisiología materialista y la física atomista desembocan en los claros éticos donde el filósofo dispone plenamente de sí mismo, en la quietud del ser que ejerce, determina y promueve la influencia sobre su destino en la medida en que la necesidad se lo permite. Así se reapropia del poco de libertad concedida por la naturaleza infligiendo a la energía que lo trabaja formas esculpidas y escogidas.

En el registro semántico, numerosos términos griegos permiten calificar el estado en el que se encuentra quien consigue el dominio de sí: apatía y *aochlesía, athambía* y ataraxia, *atyphía* y *acataplexía, aponía* y *athaumastía,* y otras variaciones sobre el tema de la *eutymía,* de la

tranquilidad, de la paz del alma, de la serenidad, de la felicidad, de la alegría de vivir y otros sentimientos experimentados cuando la existencia se vive como una ocasión lograda de voluptuosidad. ¿Cuál es el tributo que se debe pagar para alcanzar realmente el estado dichoso del filósofo? La inconstancia amorosa, precio de la constancia del sabio. El libertino es un devoto del movimiento bajo todas sus formas.

De las hipotéticas recetas afrodisíacas democríteas a la pura voluptuosidad lucreciana, pasando por los peces masturbadores cínicos y los simulacros epicúreos, el materialismo resiste y persiste en su temática genética. Cuando el platonismo, a través de los Padres de la Iglesia y la escolástica medieval, triunfe absolutamente junto al cristianismo del poder, los atomistas se dispersarán a la manera de gotas minúsculas, pero efectivas. Primero en la poesía elegíaca romana en la que Catulo, Propercio y Tibulo activan el fermento hedonista y libertino, luego en las figuras autónomas de Horacio, Ovidio o Petronio, que celebran el deseo sencillo, somero, gozoso, la voluptuosidad fácil y la ligereza en el arte de amar. Los cuerpos atraviesan estos textos antiguos de manera real y concreta, hasta en los detalles más preciosos. De este modo inventan un epicureísmo hedonista que desborda al epicureísmo ascético del fundador.

Más tarde, los hombres de ciencia se adueñarán discretamente del materialismo, mientras triunfa el cristianismo de Estado. Tendremos las observaciones, las experimentaciones y los afanes de los astrónomos que calculan el movimiento de los planetas y escrutan el silencio del universo; los médicos anatomistas buscarán en la disección el misterio de la vida; habrá físicos preocupados por las cuestiones del vacío, del infinito, de la pluralidad de los mundos; los lógicos nominalistas se interrogarán por las relaciones entre las palabras y las cosas; los matemáticos irán en busca de un nuevo lenguaje. El materialismo activa antes la investigación científica que la reflexión filosófica, aunque ambas se alimentan mutuamente. El materialismo antiguo prosigue su curso sin hacer ruido, pero de manera eficaz. Pidámosle hoy, cuando cae el segundo siglo cristiano, lecciones para una erótica desculpabilizada que permita cuerpos reconciliados con la vida.

SEGUNDA PARTE

LÓGICA DEL PLACER

CAPÍTULO PRIMERO

DEL AHORRO

¡Mirad los rostros de los grandes cristianos! Son rostros de gente que odia mucho.
Nietzsche, Aurora, f. 411.

El cristianismo es platonismo para el pueblo.
Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* Prólogo.

Emblemática del elefante monógamo

En el bestiario libertino, la hiena se insinúa en múltiples rúbricas. La dactilógrafa, familiar en el este de Europa, fue hasta hace poco un espécimen temido, al que se veía a menudo en compañía de víboras lúbricas y otros animales soviéticos peligrosos. Los hombres del desierto conocen su paso inquietante, su espinazo curvado, su vientre a ras de la arena, su pelaje leonado, sucio y manchado de negro, su trasero bajado, su morro respingón, su aire maléfico, su boca abierta, los dientes afilados, la mandíbula preparada para morder, su predilección singular por las carroñas o los cadáveres que desentierra antes de devorar. Su fetidez legendaria, su timidez, su repliegue durante el día en grutas y cavernas, o su frecuentación durante la noche de las zonas habitadas, no impiden su posible domesticación. Su risa, en fin, al menos ese grito tan próximo a la risa de los hombres, estremece a cualquiera que la oiga en los parajes de su campamento.

Entre los Padres de la Iglesia, Clemente de Alejandría no retrocede ante las confidencias y explica las razones que justifican la asociación de la hiena y la lubricidad. Algunos, como el autor del *Protréptico,* señalan que este animal multiplica las relaciones sexuales, sin privarse nunca de ellas, creando las ocasiones propicias y variando las posiciones al infinito. Peor aun: cuando la hembra cuida de los pequeños, no retrocede ante los avances de su macho e inventa infaliblemente toda una gimnasia que le permite unir lo útil de la postura a lo agradable del goce. De ahí, probablemente, las invitaciones de Método de Olimpia a no consumir carne de hiena, a desconfiar de ella de la misma manera que de la carne de la comadreja. Pues ingiriendo la carne de una bestia viciosa, nos arriesgamos a convertirnos nosotros mismos en viciosos —lo que presenta un cierto número de inconvenientes mayores cuando, como

el filósofo cristiano, se diserta sobre el arte y la manera de practicar la virginidad...

El bestiario patrológico propone al elefante como antídoto contra la hiena lúbrica. Pero aun teñida de lacanismo, una simbología de la trompa no basta para desacreditar a este animal. La santa Hildegarda, por ejemplo, encuentra en el apéndice tubular materia de considerables digresiones teológicas, ya que después de haber cavado el suelo con su pata, el animal esconde la trompa bajo tierra a fin de aspirar los perfumes del paraíso y de alimentarse de ellos con delectación. Otros personajes muy inspirados e informados, en este caso los autores anónimos del *Physiologus* medieval, asocian la pareja de elefantes a la ideal representación de Adán y Eva anterior a la falta, cuando vivían felices en el paraíso elaborado minuciosamente a su gusto por Dios. El macho y la hembra, se dice, ignoraban incluso la existencia de la sexualidad. Evidentemente, he aquí una definición irrefutable del paraíso: la inocencia de los cuerpos...

Hablemos, pues, del elefante. Las descripciones hechas por Eliano proporcionan el conjunto de datos de que hemos dispuesto durante siglos sobre este animal simbólico. Se dice que ama los perfumes y la música que lo calman, así como también las flores. Su temor al fuego, legendario, lo lleva a huir siempre de manera desesperada de los incendios de la selva. Su sagacidad se manifiesta en el arte farmacéutico de quitarse una flecha cuando un arquero lo ha herido. Su desconfianza lo muestra removiendo el agua con prudencia en los lugares donde va a beber. Si el agua le sienta bien, el vino, en cambio, provoca su perdición: los hombres decididos a capturarlo saben eficaz el recurso al procedimiento alcohólico. Plinio añade que rinde culto a los astros y venera con piedad la luna y el sol.

Las razones que sellan el afecto de los hombres por el elefante proceden de proyecciones más antropomórficas. Su veneración por los ancianos de la manada, por ejemplo, gusta por la pasión familiarista —un género de obediencia al mando que invita a honrar al padre y a la madre—. A veces se le ve incluso manifestar piedad por los difuntos y lamentarse en los funerales. Su sumisión a las órdenes se redobla por una capacidad de integrar y memorizar las tareas aprendidas —una suerte de virtud laboriosa y trabajadora—, o por su comprensión del lenguaje de la patria, según añade Plinio —excelencia del patriotismo tras el gusto decidido por la familia y el trabajo—. Todo esto estructura al animal al estilo de un hombre virtuoso según el principio social y colectivo.

Pero todavía más: Eliano y Plinio celebran al elefante por su moral sexual, por su forma de utilizar el cuerpo, por su relación con la libido y por su instinto para subsumir las pulsiones naturales bajo los registros del pudor, de lo velado, de la reserva. Por otra parte,

Francisco de Sales retoma casi palabra por palabra la descripción del naturalista griego de Preneste. Y así, a quince siglos de distancia, la *Historia de los animales* proporciona al santo la materia para desarrollar un discurso edificante sobre el matrimonio y la pareja. Leamos o releamos su *Introducción a la vida devota.* Contra la lubricidad de la hiena pagana, el cristianismo reactiva las virtudes del elefante monógamo.

¿De qué manera? En primer lugar, insistiendo en el carácter moral del animal, del que se subraya su inmenso talento para la probidad, la prudencia y la equidad. Luego, decretando la casi inexistencia en él del deseo sexual. He aquí probablemente la razón por la que odia a la serpiente, ese animal malo, tentador y vil al que sistemáticamente pisa y aplasta cuando se lo cruza en su camino. Además, nunca libra ningún combate por una hembra. Naturalmente, el animal se baña en la inocencia e ignora la concupiscencia. Es el ideal de perfección de los cuerpos...

Cuando, sin embargo, por razones de reproducción de la especie el elefante obedece a los impulsos de su libido, un santo movimiento le lleva hacia Oriente, en dirección al paraíso. Allí, busca y encuentra un árbol singular —un género de mandrágora, dicen los textos— a cuyo pie se instala. Después de haber comido, la pareja se ajusta espalda contra espalda, a fin de no verse en semejante circunstancia. Luego, el macho se une a la hembra —la misma a la que permanecerá tiernamente fiel durante toda su existencia—. Ella da a luz rápidamente en un pantano; luego amamanta a su cría. Pero estos momentos son una excepción en su existencia, pues sólo tiene cinco días de calor durante los tres primeros años. Él obedece tan discretamente a sus pulsiones que nadie lo ha visto nunca fornicar. Lo que no impide a los naturalistas antiguos concluir sus consideraciones naturalistas y simbólicas subrayando la capacidad del animal para comprender la impureza de su gesto, ya que es sabido que tras el acto sexual practica intensas abluciones antes de unirse de nuevo a la manada.

¿En qué se basa la perfección simbólica del animal?: en su poco o nulo deseo sexual, en una inocencia libidinal incalificable, inesperada, en una virtud inoxidable, en una fidelidad monogámica irreprochable, en una sexualidad puesta sólo al servicio de la reproducción, en un talento loco para el amor conyugal y la paternidad, en un antropomorfismo ético apabullante, en una honorable presciencia del carácter impuro del apareamiento, en un sacrificio perfecto a los valores constitutivos de las civilizaciones occidentales. El elefante proporciona un modelo sin aspereza al deseo cristiano de formular una estética de las pasiones, una lógica de los placeres y una teoría del ideal ascético para los cuerpos sexuados.

En materia de placer, el gran anatema histórico e inaugural de Occidente se localiza indiscutiblemente en el pensamiento judío y más en concreto en el *Antiguo Testamento*. Éste, como es sabido, abunda en imprecaciones contra la carne, contra los deseos y contra los placeres; en él se fustigan el cuerpo, las sensaciones, las emociones, las pasiones; su odio a la vida no tiene parangón más que en su desprecio a las mujeres. El monoteísmo judío inventa la misoginia occidental, la formula, le otorga sus cartas de nobleza, y permite al cristianismo y al islam seguir la obra empezada hilvanando primero la metáfora del aborrecimiento del cuerpo de las mujeres y luego de las mujeres en su totalidad. *Torah, Nuevo Testamento* y *Corán* fabrican y legitiman un mundo masculino construido sobre la desconsideración generalizada de lo femenino.

El proyecto mosaico aspira al fin de la inocencia del placer mediante la promoción exacerbada de la Ley, del interdicto formulado por un Dios violento. De ahí el cortejo de maldiciones promulgadas por las religiones bajo cuyo imperio la mayoría de la gente sigue experimentando la cotidianidad de sus cuerpos: culpabilidad, temor, miedo, angustia, enfado consigo mismo, sentido de la falta y descrédito de la carne elevada a vehículo esencial de lo negativo. La castración amenaza siempre desde la aparición de la sombra del deseo y del placer. Con respecto a cualquier hipotética satisfacción de un apetito, la lógica monoteísta no varía en sus respuestas: renunciar, rechazar, resistir, reprimir. De modo que frente a la demanda carnal de un cuerpo, los turiferarios de la religión del Libro responden bien por la pura y simple invitación a la renuncia, bien por la necesidad de una imperiosa codificación.

En esta guerra generalizada contra la vida, ¿cómo se las arreglan los exhibidores de elefantes y los perseguidores de hienas? Inscribiendo lo real bajo el signo de la concupiscencia generalizada. Todos ven el mundo como un vasto campo de batalla entre fuerzas libidinales, violencias sexuales y potencias genésicas, y todos apelan al apocalipsis, a la pura y simple destrucción de este mundo calificado como corrupto. Los más moderados se resignan a una política de tierra quemada que pone a los hombres de rodillas, listos para rezar, venerar a Dios, extender sus últimas fuerzas hacia la celebración del Señor y organizar los medios de la castidad, la virginidad y la continencia.

La respuesta religiosa monoteísta a la cuestión del placer evita los encajes y las florituras: se trata de organizar el holocausto del viviente para que triunfe el reino de la muerte. En Occidente, la filosofía cristiana se encarga de la tarea y proporciona la intendencia de esta vasta operación ontológica de destrucción del placer. De ahí la elaboración de una visión del mundo idealista, espiritualista,

enteramente construida sobre el desprecio de la vida. La genealogía judeocristiana del Mal, gran gobernador de lo real en su totalidad, se muestra muy nítidamente en el *Génesis,* el libro de las fundaciones, de todas las fundaciones. Incluida la del odio a las mujeres.

El desprecio de lo femenino sostiene todavía el edificio conceptual de los paladines del ideal ascético. De manera que la elaboración de una teoría del libertinaje supone la superación de la misoginia y su aniquilamiento. Pues este aborrecimiento procede del miedo y de los fantasmas de una masculinidad mal resuelta, vivida al estilo arrogante de la violencia y de la agresividad. Toda virilidad digna de este nombre debe proceder de la fuerza —lo contrario de la violencia—, y del deseo de que la misma fuerza excite al cuerpo, a la carne y al alma de las mujeres. *Contra la desigualdad misógina, se trata de promover el igualitarismo libertino.* ¡Justicia a la trompa del elefante, alabanza a la risa de la hiena...!

Así pues, la misoginia nace tras la Creación del mundo, cuando el hombre se aburre. El primer libro del *Pentateuco* explica todos los orígenes, sin exclusivas de ninguna clase: la luz, el firmamento, las aguas, la tierra, las estrellas, los pájaros, los animales. Más tarde, el hombre. Todo parece acabado, casi perfecto. El día y la noche, los planetas y los cometas, los océanos y los ríos, las montañas y las llanuras, los astros y los asteroides, las águilas y las palomas. Luego, ese mamífero superior para el instante innominado, fabricado con una gleba insuflada por Dios. El hombre vaga en un paraíso minuciosamente elaborado para darle gusto y en el que se ignora lo negativo. Esto es tanto como decir que en semejante lugar no hay ni muerte ni sufrimiento, ni enfermedad ni nada negativo. Tampoco mujer, obviamente.

El texto precisa que Dios se decidió a crear una mujer, la mujer, porque no encontraba entre los animales nada que permitiese reposar al hombre y hacerle compañía en su ociosidad. Uno se estremece ante la posibilidad de que en el bestiario paradisíaco se le hubiese ocurrido al espíritu del creador la idea de aparear a Adán con otro mamífero: una vaca, un mono o una yegua, por ejemplo. O con cualquier otra bestezuela del tipo tatú, perezoso u ornitorrinco. Pero el hombre se aburre, sufre de soledad, y Dios le ofrece la mujer. Conocemos la cirugía divina: el adormecimiento, el *aturdimiento* dice el texto —genealogía de la anestesia—, la apertura del tórax, la detracción de la costilla y el cierre posterior —nacimiento de la incisión, la ablación y la sutura—, en seguida el parto maravilloso y el devenir mujer a partir del epifenómeno óseo masculino —origen de la osteopatía mágica.

¿Implícitamente, qué dice el texto? Indica la llegada de la mujer por defecto, como complemento de un reino animal desfalleciente e incompleto; la esencia participativa y deducida, consecuente y por

tanto secundaria de lo femenino, como un detalle, un fragmento, un pedazo; la totalidad masculina mermada, herida, disminuida, viéndose la parte femenina obligada por este origen; la falta que el hombre siente en el hueso arrebatado, y la búsqueda de la mujer para recuperar su lugar en la economía primitiva de la que procede; indica también un género de perfume andrógino, una suerte de prefiguración histórica del corte platónico, un sabor anticipado del deseo definido según el principio de la falta y de la satisfacción entendida como plenitud, recuperación de la totalidad y restitución de la pareja primera y de la forma entera. Ya en el orden de su advenimiento, la mujer aparece como un *ersatz,* un sucedáneo, un ser supletorio.

La misoginia judeocristiana, más allá de la génesis de la mujer, contamina igualmente la cuestión del origen del mal. Esta historia ha formado a centenares de generaciones, a millones de personas, a través del catecismo, de la historia del arte, de las misas, de los sermones, de la teología, de la moral vernácula y hasta de la filosofía. El pecado original, la falta primitiva, la desobediencia a Dios, la transgresión de la Ley, la condena y la huida del paraíso señalan la entera responsabilidad de la primera mujer: sucumbir a la tentación, arrastrar al primer hombre y comprometer para siempre a la humanidad entera en el Mal absoluto. Eva: causa de lo negativo, lo femenino asimilado a la fuente de los males pasados, presentes y por venir. No se podía esperar mejor chivo expiatorio, mejor víctima propiciatoria. Hiena, serpiente y chivo —decididamente, se trata del bestiario convocado para expresar la mala reputación de lo femenino.

Ahora bien, los filósofos dignos de este nombre, los que aman saber, conocer y muestran un talento mesurado para obedecer y tolerar, deberían celebrar a Eva por su elección: pues ella decidió, a pesar de la prohibición, utilizar su libertad para hacer retroceder la sumisión y hacer avanzar la inteligencia. El texto del *Génesis* no disimula los reproches dirigidos a la primera mujer: gusta del fruto del árbol del conocimiento —*deseable para adquirir la inteligencia,* dicen los versículos—, que permite distinguir el Bien y el Mal. En cierto modo Eva desafía a Dios, se mide con él, lo quiere igualar en el terreno de la ciencia. Ella desobedece a quien da órdenes, manda, prohíbe y confina a los hombres en la sumisión intelectual, en la fe. Optando por el conocimiento, a pesar del precio y las consecuencias que provoca, Eva inventa la filosofía: pecado mortal para los vendedores de obediencia.

Todos hemos oído en la infancia cómo continúa esta historia: fin de la excelencia paradisíaca, condena eterna, aparición de lo negativo, pudor en la desnudez, sufrimiento en el trabajo, alumbramiento con dolor, sumisión de los cuerpos a la muerte. Fin de un primer acto que se anunciaba excelente para el hombre y la mujer, y que lo puede seguir siendo con tal que renuncien a la inteligencia, a la cultura, a la

sabiduría y se contenten con ser dóciles con respecto a la Ley. En su defecto, el mundo se transforma en un valle de lágrimas que justifica la expiación hasta en los menores detalles, durante siglos y siglos. En aquellos tiempos amenazantes, lo negativo se convierte en el motor absoluto de lo real.

La cólera de Dios arraiga en seguida en las relaciones entre los hombres y las mujeres. Más tarde se extiende a las generaciones futuras, pues la potencia enfurecida decide la *enemistad* eterna entre los dos sexos y luego la sumisión de las mujeres al poder de los hombres. La palabra *enemistad* subraya con fuerza y potencia esta hostilidad. En el mundo judeocristiano monoteísta, desde la falta de la primera mujer, la diferencia sexual se vive como una guerra, como una lucha de autoconciencias opuestas, como un combate que determinará un amo y un esclavo. Lo agónico regula toda la intersubjetividad sexuada. Cada cual paga su cuenta, y esto hasta el agotamiento de la humanidad. ¿Cómo atraer mejor sobre las mujeres un odio inextinguible?

Las tres religiones del Libro persiguen a las mujeres con su vindicta y no cesan de señalar sus vicios profundos: impureza, negatividad, lubricidad. Las mujeres invitan a las abluciones, a ser precavido, a apartarse de ellas, a recogerse, a instalarlas en un registro inferior de la humanidad donde sus prerrogativas se limiten a la maternidad y al servicio de los hombres. El placer, bajo todas sus formas, es la bestia a batir, el enemigo radical. Así, la sexualidad fuera de la norma familiarista y el código religioso se paga con lapidación y pena de muerte. La mujer habita una de las envolturas terrestres del diablo.

Ella encarna —etimológicamente— al Maligno. Adán, enderezado ante Dios, aplasta a Eva y la hace responsable del pecado original, confesando el abuso, el error, el engaño y señalando a la mujer como íntegramente culpable. Clemente de Alejandría sexualiza el episodio de la falta, olvida el árbol del conocimiento y reduce el gesto de Eva a una voluntad de conocimiento *en el sentido bíblico* del término. La humanidad puede entonces adentrarse en la vía terrible del ideal ascético; el pensamiento judío y la tradición platónica se fusionan genealógicamente en la figura espantosa de Pablo de Tarso. Occidente precipita a millones y millones de individuos a dos mil años de odio a sí mismos, de desprecio del cuerpo y de misoginia disparatada.

¡Pablo de Tarso! ¿Hay, en la historia de la humanidad, hombre más neurótico en el origen de una revolución intelectual, ideológica y filosófica de semejante envergadura, con consecuencias tan nocivas? Judío convertido al cristianismo, integrista fariseo transformado en víctima después de haber sido verdugo y perseguidor, inventor de la

misión evangélica y de la colonización cultural, del adiestramiento masoquista de los cuerpos y de la introducción de la espina en la carne, Pablo extiende su propia incapacidad para vivir a las dimensiones de la cuenca mediterránea y luego al planeta entero. Su aversión por la existencia se ha convertido en una obsesión que no ha dejado de exportarse, expandirse, infligirse. Su odio a sí se transforma en odio al mundo tanto más profundo cuanto que redobla su resentimiento con respecto a la tierra mediante la veneración de un mundo ideal completamente inventado y considerado real sólo si existe para ese arcano neurótico: el Cielo. Es el triunfo de Platón... Si acaso hubiese experimentado su neurosis escondido en un rincón, la inexistencia intelectual de Pablo de Tarso habría permitido la escritura de otro Occidente. Pero arrastró con él en el asco a toda la humanidad —y ganó su apuesta con ayuda del emperador Constantino, el formidable acelerador de la historia, su demiurgo en la civilización imperial.

Pablo provoca la risa de los filósofos epicúreos y estoicos, que lo abandonan con rechiflas cuando en el agora de Atenas, donde algunos mirones se mezclan con los sabios antiguos, predica la resurrección de la carne y la vida eterna. Como con los efesios, los corintios, los romanos, los gálatas, los tesalonicenses y los filipenses, Pablo vierte con fervor su veneno evangélico, desprecia el cuerpo, aborrece el deseo, condena el placer, fustiga la sensualidad, codifica la sexualidad, alaba la virginidad y admite sólo con la boca pequeña los actos indispensables para la reproducción de la especie. Su discurso proporciona a Occidente los modelos bajo los cuales la mayoría de la gente vive todavía más o menos conscientemente su relación con la carne: la aversión, la repugnancia, la abominación.

Muy pronto, los filósofos dejan de reír, en Atenas y en todas partes. En el año 415, Hipatia, aunque neoplatónica y por tanto muy poco peligrosa ideológicamente para un sectario del Crucificado, se hace linchar y despedazar por los cristianos, convertidos ya en actores esenciales del amor al prójimo por toda la cuenca mediterránea. Entre la emasculación de Orígenes, el despedazamiento público de las mujeres y el cierre de las escuelas filosóficas de Atenas por el emperador cristiano Justiniano, la guerra contra la carne y los cuerpos empieza a causar estragos, sin tregua y sin descanso. El ruido furioso se oye todavía hoy, en el cambio del segundo milenio, en ecos disimulados, pero reales, de este combate.

¿Qué dice concretamente Pablo sobre la carne? De hecho, algunos pocos textos de origen incierto —seis Cartas— concentran su enseñanza: son sólo algunos rollos, pero que proporcionan una base considerablemente plagiada, comentada, leída y anotada por los

Padres de la Iglesia durante una decena de siglos. ¿Qué sabe del platonismo y de Platón? ¿Ha leído en el *Fedón* las páginas sobre los infiernos, la inmortalidad del alma, el juicio después de la muerte, la geografía celeste, la teoría del perdón? Tito, que lo acompaña en sus viajes y que es griego, ¿conoce la filosofía de Cleantes, de Crisipo, la de Carnéades? ¿Conversan sobre este tema? No lo sabemos.

Pero se puede, sin demasiada dificultad, relacionar la enseñanza de Pablo de Tarso con las opciones clásicas profesadas por la Academia platónica, todavía activa en la época en la que Pablo evangeliza: el dualismo que opone un mundo inteligible a un mundo sensible, el cuerpo y el alma; la negatividad asociada a la materia, a lo terrestre, a lo corporal; la positividad que rodea al espíritu, al cielo, a la idea; la necesidad de practicar el ideal ascético y de renunciar a los deseos y a los placeres; la purificación de la existencia mediante la práctica de una dialéctica ascendente que exige atormentarse —a todo esto huele la vulgata platónica—. Pablo ingiere, digiere y rebasa el espíritu filosófico de la época, cristaliza la diversidad y formula una opción sincrética. Luego pulveriza y avasalla la filosofía antes de conducir a la teología a las fuentes bautismales de una nueva disciplina llamada a tener un éxito considerable.

La misoginia, la culpa de las mujeres, la naturaleza pecaminosa de la existencia, el cuerpo culpable, el placer vilipendiado y transformado cristianamente en concupiscencia generalizada: he aquí las piedras angulares de la propuesta paulina. La ecuación simple de la nueva empresa ideológica supone el aumento tanto más neto de las capacidades del alma cuanto que se desprecian las potencialidades del cuerpo. Cuanto más aspira el espíritu al cielo, más se hunde la carne en la tierra, como un cadáver. La unión celeste y jubilosa con Dios se realiza de una forma más segura si uno se separa del mundo terrestre de los hombres. Pretender la salvación en ese más allá donde reina el Señor se paga con la renuncia a este mundo donde la tentación, el mal, la falta y el pecado actúan como sus motores. La corruptibilidad del cuerpo y de la carne proscriben el movimiento hacia un universo de perfección incorruptible, pues sólo lo semejante conduce a lo semejante —principio defectuoso de la epistemología ontológica paulina...

De ahí la necesidad de conformar el alma a la excelencia inteligible. Pues sólo ésta permite la salvación, mediante la expiación del pecado original. La mancha producida por la primera de las mujeres se lava exclusivamente evitando a las mujeres, desprendiéndose de ellas o disfrutándolas siguiendo una dietética extremadamente rigurosa, codificada hasta el exceso y teñida de negatividad. La entrada de la humanidad en el infierno del mundo se produce cuando Eva condesciende al deseo, desde su preferencia por

el placer y el saber. De manera que se restaura el estado edénico primitivo y original obrando en sentido contrario: renunciando al deseo y al placer y sometiéndose a la obediencia.

"Evitad la fornicación", enseña concretamente Pablo. Leamos: renunciad a todo uso sensual y sexual de vuestro cuerpo. Vivid la carne como si fueseis un cadáver, apagad en ella toda huella de concupiscencia, prohibíos los placeres sensuales de la mirada, del oído, del tacto, del olfato, del gusto, dadle sólo lo estrictamente necesario para sobrevivir. El beber, el comer y el dormir deben servir únicamente para restaurar las fuerzas necesarias en la posterior celebración de Dios. ¿Quién fornica? Cualquiera que subordina el placer a su gusto y rechaza inscribirlo en el marco de la Ley laica o religiosa. La etimología —*fornices*— recuerda la bóveda de las habitaciones en las que las prostitutas de Roma recibían a sus clientes. En Pablo, el placer se convierte en el Mal absoluto. Se trata de ponerle diques, contenerlo, reducirlo y luego aniquilarlo.

Las cartas proponen un absoluto: la virginidad; pero añaden una concesión para aquel a quien este ideal le resulte impracticable: el matrimonio. El versículo de la *Primera carta a los corintios* reza: "Más vale casarse que arder". Esta frase se halla citada, comentada, retomada, analizada, disecada y examinada en todas sus costuras en la integridad de la literatura patrológica consagrada a las cuestiones de las relaciones entre los hombres y las mujeres durante al menos mil años. Vivimos aún bajo esta fórmula, incluidas las parejas laicas, no cristianas, ateas, pero formadas según la ideología dominante.

Para no tener que arder y consumirse, la mayoría se sacrifica a la pareja alimentando el deseo cautivo, y engordando luego el placer mezquino. El ideal supone desviar las energías libidinales hacia salidas en donde aquéllas se reciclan en actividades de sublimación: la plegaria, la contemplación y la meditación para los atletas capaces de virginidad; la pareja, el matrimonio, la monogamia y la fidelidad para los individuos con voluntades más desfallecientes. Unos se convierten en monjes del desierto, en anacoretas frenéticos por dominarse; otros, las parejas clásicas, renunciando a la voluptuosidad, contienen la formidable energía sexual en esas piadosas formas que enjaulan la vida para así domesticarla durante toda la existencia.

La íntegra abolición de la sexualidad supone, obviamente, la erradicación absoluta de los deseos, de todos los deseos, y la interdicción formal del placer, de todos los placeres. El remedio a la concupiscencia implica la radicalidad de la continencia. En la corriente integrista que aboga por la estricta virginidad, Método de Olimpia —un Padre de la Iglesia de la segunda mitad del tercer siglo —, convoca al platonismo en un diálogo que no esconde sus fuentes,

puesto que se titula *El banquete*. Platón es plagiado en él de varias maneras, tanto en el fondo como en la forma, y muchas referencias de los diálogos primeros del ateniense reaparecen en los de su émulo. La obra del obispo deja una huella considerable en Europa e influye tanto en las Iglesias católicas romanas como en las Iglesias cristianas orientales y ortodoxas.

Método de Olimpia combate, especialmente, el movimiento neoplatónico —Porfirio y Orígenes, por ejemplo—, pues cree que se encuentra más alejado del cristianismo que el platonismo mismo. A sus ojos, Jesús cumple la doctrina de Platón mejor que Plotino. No se puede soñar mejor aliado que un dignatario de la Iglesia católica para poner en evidencia el papel cardinal del autor del *Fedro* y del *Fedón* en la economía del cristianismo. Con él, la temática filosófica griega se disuelve en la teología cristiana, ampliando luego estos dos mundos con ayuda de las propuestas que inscriben la virginidad en la perspectiva dialéctica de la que muchos Padres de la Iglesia, San Agustín el primero, sabrán acordarse.

Método de Olimpia escribe la historia del deseo y del placer con el ojo puesto en el *Antiguo Testamento* y se pregunta cómo se puede justificar el desorden sexual de tantos profetas, muy lejanamente concernidos por la monogamia y la fidelidad. De modo que recurre al argumento demográfico para justificar la existencia del incesto en los textos del *Antiguo Testamento*. Según él, esta perversión no se legitima puntualmente más que para asegurar la supervivencia de la naturaleza y permitir la duración en unos tiempos en que la existencia confinaba con lo aleatorio. Así se puede comprender que la sexualidad, en aquellos tiempos remotos, concerniese indistintamente a los miembros de una misma familia. Después de la pura y simple supervivencia de la humanidad, la poligamia toma el relevo para permitir su regulación. En un estadio superior, siempre en movimiento hacia un mayor progreso ético y espiritual, aparece la monogamia, y con ella la obligación de fidelidad. Por aquí vamos, evolucionando en este momento dialéctico de la historia de los cuerpos.

Así pues, la virginidad y la renuncia al placer se justifican dialécticamente porque representan un grado superior en la evolución de la humanidad, un paso hacia una mayor perfección humana, una aproximación a la divinidad. A través de "un aplicado desprecio de la carne", escribe el autor de *El banquete* cristiano, nos purificamos, pagamos el rescate de la culpa original y nos aproximamos al estado de beatitud de quien contempla a Dios. Con ayuda de una cantidad increíble de juegos de palabras —Lacan parece un niño pequeño en comparación, y queda por escribir una historia de esta lírica semántica en el conjunto del corpus patrológico—, Método de Olimpia hace decir a una de las participantes del banquete que la homología fónica

entre virginidad y divinidad —*parthenia* y *pantheia*— justifica la congruencia ideológica de los dos principios. Ya que los significantes se asemejan, decretemos el parentesco de los significados...

De ahí la necesidad de los "ejercicios de virtud" integrados en un "programa de vida" para realizar el proyecto cristiano.

La virginidad supone una dietética generalizada, un arte de la tensión permanente y de la voluntad movilizada. Todo el proyecto soteriológico de la filosofía antigua desemboca en las propuestas de la patrología: cambiar la vida, practicar la dialéctica ascendente platónica o la procesión plotiniana, partir al asalto y a la conquista del Uno-Bien identificado con Dios, despojarse de la carne apagando sucesivamente las informaciones proporcionadas por los sentidos, crear hábitos de existencia, doblegar el cuerpo con ayuda de una ascesis terrible —y convertirse en instrumento del progreso ético de la humanidad—; luego realizar, al fin, la ciudad de Dios mediante la transfiguración de las vidas singulares.

Menos prosaico y más trivial, menos dialéctico y más pragmático, Gregorio de Nisa también defiende la virginidad y la posición dura en este tema, pero con argumentos diferentes de la demografía mística de su predecesor. Recurre a la autobiografía y a la confesión intelectual: pues conoce el matrimonio desde dentro. Después de haber contraído nupcias y haber roto luego con los horrores de la cohabitación, la pareja y los placeres correspondientes, puede hablar y enseñar sobre este tema con conocimiento de causa. Lejos de justificar la erradicación del placer y la abolición de la sexualidad mediante la dialéctica aplicada a las leyes aproximadas de la concepción metodiana, Gregorio se apoya en una lógica a toda prueba: el buen sentido, la observación meticulosa de una realidad vivida y, etimológicamente, la reflexión.

Pues sabe lo que significa estar casado, las inquietudes y las diversas molestias generadas por el matrimonio: envidia, sospecha, celos y otras gracias del hogar. El alma de los esposos ignora la tranquilidad y la paz. En cuanto un ser amado entra en nuestra existencia, uno se carcome el alma sin descanso por su seguridad, su salud, su vida, su existencia. Se teme su enfermedad, su desaparición, su muerte. El tiempo pasa y con el trabajo de la entropía llega el desapego, sufrimos dolorosamente una historia desprovista de sentido, el hábito gris y apagado conduce la danza. A veces, nos da por odiarnos e intentamos separarnos. Visitemos los tribunales, propone el Padre de la Iglesia, para verificar lo bien fundado de sus afirmaciones...

Dado que el matrimonio no se da nunca sin la paternidad y la maternidad, Gregorio de Nisa echa el cerrojo a su demostración y concluye que tener niños o no tenerlos plantea tanto en un caso como

en otro una inevitable serie de problemas. Tanto la esterilidad, la renuncia, como el engendramiento generan una suma considerable de dificultades. La presencia de chiquillos en un hogar nos devuelve a las angustias y temores que sentimos por la persona amada: son semejantes. Se teme la malformación, el nacimiento problemático, el parto fatal para la madre, la viudez, la casa abandonada por la esposa y asediada por los gritos del niño huérfano. Su presencia provoca problemas en la vida cotidiana, su desaparición dolores abismales.

Así pues, ni esposa, ni niños. Casarse y engendrar nos fuerzan a transigir con el mundo bajo el principio de la ilusión, la mentira y la hipocresía. Los errores, las falsas apreciaciones y los compromisos comparten la cotidianidad con la esposa; las angustias, los temores y las inquietudes lo hacen con la progenie. Y además, hacer hijos contribuye a la propagación del pecado original, a la transmisión —a través de las generaciones— de la maldición en virtud de la cual cada uno, desde que nace, ya es lo suficiente viejo para morir. Querer la vida supone trabajar ciegamente para la muerte; y por eso interrumpir el proceso de engendramiento es acelerar el advenimiento de la salvación mediante la extinción del dolor que gobierna el mundo —Schopenhauer se acordará de ello, y nos invitará a acabar con el querer vivir para realizar la beatitud de una nada que triunfa sobre lo negativo.

Sofocar la concupiscencia, erradicar el deseo e impedir el placer implican una serie de técnicas y de prácticas, una escenificación de ejercicios cuyas modalidades y etapas precisa y describe Gregorio de la siguiente manera: primero, prioridad de prioridades, abandonar el matrimonio si uno se encuentra en este estado; a continuación, sustraerse a la miseria terrestre; después, acabar de una vez con el ser del deseo que corroe el vientre y el alma, por tanto, aniquilar todas las informaciones procuradas por el cuerpo y vehiculadas por los cinco sentidos; renunciar asimismo a la vida material y a su cortejo de falsas glorias, honores ridículos y voluptuosidades engañosas; para acabar, ajustar la cotidianidad a los preceptos de Dios. El conjunto de estos ejercicios se practica bajo la mirada de un amo, de un conductor de almas supervisor de la purificación y de la renuncia al mundo.

¿Cuál es el estadio último de la procesión intelectual? La contemplación de la belleza de Dios, la unión con el único objeto deseable al que *la virginidad* propone una aproximación mediante el reciclaje de la teología negativa platónica: lo inexpresable, lo inaprensible, la luz inteligible, lo inefable, lo incorporal, lo indecible, lo Bello en sí, sin forma, sin figura, invisible e imperceptible. Para frecuentar este género de éter, para moverse con gracia y felicidad en él, más vale no tener cuerpo y haber reducido nuestra existencia a la de un ectoplasma. Lejos del matrimonio corporal que asocia

vulgarmente a dos cuerpos perecederos, la teología de Gregorio desea el matrimonio unificador del alma del cristiano y del poder divino. En Occidente, ninguna ontología ha rozado tan de cerca la nada, jamás una espiritualidad colectiva ha trabajado tanto para destruir el cuerpo, negar la vida y desacreditar lo real...

Menos nihilista que la opción de abolir radicalmente la sexualidad a través de la continencia, una corriente de la patrología aboga no por el holocausto del placer sino por su codificación. En las antípodas del apocalipsis, de la destrucción y del aniquilamiento del deseo, rabiosamente defendidos por los integristas de lo negativo, los pragmáticos formulan algunas concesiones y proponen fijar el deseo nómada, hacerlo sedentario y reducirlo al mínimo, pensando que más vale lograr una castidad asequible y practicable que fracasar en una continencia imposible e irrealizable. Cuanto más se intenta y aspira a la hazaña ontológica, más se arriesga uno al mal resultado práctico.

Desde luego, la línea de fractura entre abolicionistas y posibilistas en materia de sexualidad cristiana no siempre separa radicalmente el conjunto de las obras. La diferencia se manifiesta de manera nítida en las opciones propuestas por unos y por otros para resolver la cuestión de los usos del cuerpo: la continencia para los primeros, por tanto, la virginidad absoluta; la castidad para los segundos, es decir, la propuesta del matrimonio como única forma destinada a contener la energía sexual. La castidad cristiana recicla la pureza primitiva de las vírgenes guardianas del fuego en la Roma antigua. Ello supone renunciar a cualquier placer condenado por una instancia ética. Asimismo, incluye abstenerse de todo pensamiento impuro. Pero para definirla es necesaria una fuerza soberana que establezca la Ley y luego prohíba su derogación y transgresión. La castidad nos devuelve a la religión y, por tanto, a lo social que la determina. Y viceversa.

De manera que la Iglesia establece las condiciones de posibilidad de la sexualidad. Durante varios siglos, las autoridades eclesiásticas van promulgando penitenciales en los que se dictan de forma draconiana qué relaciones sexuales se autorizan. En ellos se consideran y se calculan todas las prohibiciones relativas a las menstruaciones, embarazos, partos, fiestas religiosas, vigilias, domingos, ayunos, comuniones, cuaresmas y otros interdictos generadores de un calendario drástico para el uso del cuerpo del otro. Queda en medio, groseramente, un día de cada cuatro para evitar el pecado —fuera de los embarazos, claro está—. Pero la complejidad de la distribución de estas jornadas en un calendario impide establecer una relación sexual regular durante los cuatro días restantes. El penitencial indica las posibilidades, no las obligaciones. No hay necesidad de precisar que semejante aritmética contribuye

poderosamente a la culpabilidad, a la angustia, al temor de no respetar, ni siquiera accidentalmente, las prescripciones de la Ley.

La castidad supone, por tanto, ajustar la práctica sexual a los decretos sociales formulados por la cristiandad. Nos obliga en el tiempo, pero también en el espíritu: obviamente, se prohíbe la relación sexual con un compañero libre, no casado; nada de pasión amorosa, tampoco, ni bisexualidad, incesto, desnudez, homosexualidad, sodomía, erotismo, juego amoroso o masturbación. Se prohíben incluso las erecciones y eyaculaciones involuntarias. El matrimonio propone pues un mal menor, una concesión otorgada por las autoridades cristianas con el único designio de evitar un mal mayor que la sexualidad conyugal: la libertad sexual, el nomadismo libidinal, el libertinaje. A falta de virginidad y dado que los hombres pecan, se tolera la pareja como forma menos mala.

Entibiarse para no arder: he aquí la palabra de orden de la conyugalidad católica, calcada por la pareja sujeta a esa moral laica y burguesa bajo cuyo imperio aún sigue viviendo la mayoría. Tertuliano (160-220 d.C.) se inscribe en la línea de los numerosos autores de tratados de virginidad y continencia, pero a él debemos igualmente las páginas sobre lo bien fundado del matrimonio que han inspirado a los paladines del posibilismo sexual. Comentando el *Génesis* y constatando que "Adán tenía varias costillas, y Dios manos infatigables", el autor del *Matrimonio único* pone en evidencia la posibilidad técnica del poder soberano para dar a Adán tantas mujeres como costillas se puedan cercenar anatómicamente del primer hombre, antes de que se desplome como un títere desarticulado —¿una decena?—. ¿Cuáles son las razones de que el cirujano celeste se haya abstenido de hacerlo? Explícitamente, porque así muestra la excelencia de la monogamia y de la pareja formada por un hombre y por una mujer. Está claro...

Tertuliano dulcifica a Pablo y rechaza el cierre dialéctico de las Cartas proponiendo el bien en el absoluto, o la concesión en su defecto. Evidentemente, la virginidad sigue constituyendo el ideal de perfección. Pero a sus ojos el matrimonio no resulta peor o menos malo. Más bien es otra posibilidad, una alternativa colocada en el mismo plano: la continencia se equipara a la castidad, pues una y otra proporcionan dos vías de acceso diferentes a la misma verdad. La castidad propone otra manera de reducir el deseo nómada, no renunciando a él definitivamente sino fijándolo puntualmente. Casarse o renunciar constituyen dos modos irreductibles del uso cristiano de sí.

El *Antiguo Testamento* proporciona a Tertuliano una justificación a sus propósitos: Adán y Eva, por ejemplo, indican la vía a seguir. Pues se trata de restaurar la unión primitiva y de realizar el andrógino cristiano propuesto en el libro de las fundaciones. El mismo Noé

señala el camino embarcando en su Arca a parejas y solamente a parejas. Para desafiar a un Diluvio que se anuncia interminable, para asegurar la reproducción de las especies y la duración de la humanidad, para salvar lo que debe ser —incluso si la mitología precisa que ese día se olvidó del unicornio, que no merecía semejante afrenta—, el inventor de la embriaguez opta por la pareja bisexual y funda necesariamente la forma occidental del consentimiento de la necesidad biológica. Adán y Eva, a continuación el caballo y la yegua de Noé, su mirlo y su mirla, su león y su leona, afirman sin ambages la evidencia irrefutable de las disposiciones binarias y heterosexuales. Además, anuncian metafórica y alegóricamente la excelencia de la unión espiritual entre el Cristo y la Iglesia. Así pues, el matrimonio místico proporciona a la pareja humana el modelo del matrimonio carnal.

La pareja casada pone de manifiesto, pues, un ideal para la vida terrenal, pero nos compromete igualmente para la eternidad, puesto que en el momento de la resurrección cada cual descubrirá la vida eterna, con un cuerpo glorioso y en compañía de su esposa. ¿Pero cuál de ellas, si los matrimonios han sido múltiples? De ahí la militancia furiosa de Tertuliano por el matrimonio único y su posterior condena de las segundas nupcias de las viudas —la "continencia de la viudez" de San Agustín—, del divorcio o del repudio seguidos de nuevas bodas. Cualquier segundo matrimonio define e inaugura de manera muy nítida el adulterio.

Muchos Padres de la Iglesia consagran páginas exegéticas a estas cuestiones de las segundas nupcias: la considerable mortalidad y la brevedad de las uniones interrumpidas por la muerte de las mujeres parturientas multiplican los problemas planteados a los fundadores de la cristiandad. Éstos concluyen con la exclusividad del matrimonio y con la interdicción de cualquier otra forma de nueva unión. Se trata de evitar, en el día en el que todos dejen la tumba para empezar su vida eterna, el desorden de una poligamia y de una poliandria generalizadas, de una orgía mística de envergadura inigualable, pues en la eternidad los muertos acceden a una igualdad definitiva. Está claro que gobernar es prever...

Ciento cincuenta años más tarde, San Agustín (354-430 d.C.), obispo de Hipona, cierra un cierto número de polémicas abiertas por la multiplicidad de los discursos patrológicos y proporciona la materia canónica a la Iglesia oficial —siempre dominante desde entonces en los espíritus occidentales, incluso laicos—. También él escribe profusamente sobre el pecado original, el paraíso perdido, la virginidad, la impureza, la concupiscencia, la continencia, la renuncia, la castidad, el matrimonio, la viudez. También él se refiere a las enseñanzas de las Cartas de Pablo de Tarso, constantemente citadas, y

a los dos Testamentos, perpetuamente convocados. También él diserta ampliamente sobre la virginidad de María, el celibato de Jesús, la Iglesia como Madre y Virgen, la santificación de toda renuncia por Dios —y por Él sólo—, la purificación del cuerpo mediante la procesión ascética. También él explica la virginidad elevándola a vía de acceso privilegiada a la fecundidad real, la del espíritu. También él arroja la carne y el cuerpo a las gemonías.

Amante, como sus predecesores de la patrología, de los juegos de palabras, San Agustín analiza como tantos otros el relato del primer libro del *Antiguo Testamento.* A partir de las modalidades osteogénicas de la creación de Eva, deduce la necesidad y la obligación de los hombres y las mujeres de vivir "costilla a costilla". La argumentación vale lo que vale, y prefiero este género de razón lúdica a las retóricas ampulosas, trufadas de referencias y de citas, exegéticas y soporíferas que saturan habitualmente la patrología griega y latina, para proporcionar luego a los universitarios de todas las épocas los modelos de escritura, redacción y exposición de sus tesis. Así pues, para Tertuliano y San Agustín, el número de costillas y sus usos chapuceros pesan más que un silogismo o un principio de no contradicción... Regocijémonos de ello.

Cuando no prefigura los seminarios lacanianos, San Agustín recurre, como Gregorio de Nisa, a la experiencia personal, a su propia historia. Aunque el texto del filósofo no refiera nominalmente la existencia de su hijo Adeodato, imaginamos que los desarrollos consagrados por el autor del *Bien del matrimonio* a justificar el sacramento o a cimentar teológicamente la paternidad se inspiran en meditaciones personales y se emparentan con un alegato *pro domo sua.* Evitando el recurso directo a la autobiografía, San Agustín apela a la necesidad de perpetuar la especie, de hacer durar el planeta —esa creación de Dios— y de permitir un mundo de estatuas orantes tendidas a la invocación divina. El pecado original genera la muerte, el alumbramiento equivale a una reparación piadosa.

La sexualidad se legitima exclusivamente desde la perspectiva de la procreación. El matrimonio proporciona la forma en la que el deseo debe mezclarse, más allá de cualquier otra posibilidad. Su excelencia reside en su capacidad genealógica para legitimar las prácticas codificadas: continencia, contención, moderación, canalización. San Agustín llega a definir el matrimonio como voluntad de fidelidad, independientemente de todo contrato oficial ante Dios, ante un sacerdote o ante cualquier autoridad administrativa. La unión libre de dos individuos que se aceptan excluyendo la contraconcepción, el aborto, la práctica sexual durante el período de procreación y todos los interdictos formulados en los penitenciales, puede llamarse matrimonio, con tal que se comprenda bajo el régimen de la duración,

la repetición y la reiteración. La fidelidad resulta la verdad de toda sexualidad, y con ella se alcanza la exclusividad de la monogamia.

De ahí el extraordinario análisis en los textos de la patrología griega y latina de la noción de deber conyugal —llamado por San Agustín "caridad conyugal"— Nadie es propietario de su cuerpo, pero cada cual dispone del cuerpo del otro. Para evitar la liberación del deseo y la expansión de la voluntad de placer fuera de los vínculos de la fidelidad monogámica, conviene teorizar la obligación de la aceptación de la sexualidad del otro, incluso si nos faltan las ganas por ausencia real y congénita o por el efecto entrópico del tiempo. Así nace el deber conyugal, dispuesto a aterrorizar a una cantidad innumerable de mujeres, que se ven forzadas a sufrir la animalidad sexual de sus maridos bajo el modo de la violencia feudal o de la nulidad consumada, lejos de toda erótica solar. Pecadoras y culpables, las descendientes de Eva expían de esta manera su maldad original.

Desde luego, el ideal exige la renuncia, la virginidad y la continencia; obviamente, para aquellos a quienes el absoluto causa tétanos, les incapacita o les inhibe, la codificación invita a la castidad y al matrimonio, a la monogamia y a la fidelidad; pero ya en este segundo caso se cometen una serie de pecados veniales; en fin, para aquellos a quienes ni el ideal ni las concesiones satisfacen y no encuentran en el deber conyugal los medios de contener suficientemente su libido y de darle una forma social y moralmente aceptable, el Doctor de la Iglesia permite la prostitución, preferible al adulterio, a la fornicación y a la recuperada libertad del deseo. Para no mancillar el hogar familiar desbordando los horizontes de la monogamia conyugal, el autor de *Sobre la santa virginidad tolera* el recurso a los amores tarifados —y Santo Tomás de Aquino, servil, le pisa los talones en este punto y por las mismas razones.

Retenido, detenido, fijado, el deseo se amolda hasta en los menores detalles y durante varios siglos a esta forma social. La sexualidad libre, la libido libertaria, el placer nómada siguen siendo los enemigos prioritarios escondidos bajo los tan cristianos vocablos de adulterio, fornicación, lujuria y concupiscencia. Incluso si ahora estas palabras resultan caducas y nos invitan a sonreír, las ideas y representaciones asociadas a ellas no cesan de atormentar a Occidente y de imponerle su poderoso marchamo. El engaño, la infidelidad, la traición y todo lo que caracteriza la inconstancia veleidosa suenan hoy afectiva y efectivamente de la misma manera que los susodichos conceptos cristianos, término por término. Ya no se fornica, sino que se engaña, ya no se comete el pecado de lujuria, sino que se traiciona. Las palabras cambian y desaparecen, pero no lo que ellas significan o fustigan. Vivimos bajo el orden conceptualmente disfrazado pero

ideológicamente reactivado del judeocristianismo embrutecedor.

La constitución y la estructuración del Occidente burgués y laico contemporáneo proceden de esta visión degenerada del mundo: odio a las mujeres, misoginia estructural, esquizofrenia generalizada, pensamiento binario y moralizador, obsesión concupiscente por someter la sexualidad a una dietética ascética integral. La ideología de la impotencia masculina vehiculada subterránea y ciegamente por los monoteísmos tiende al fin del mundo terrestre, a la muerte del deseo, a la condena del placer, al descrédito total lanzado sobre la vida. La neurosis social cristiana genera los burdeles y la sexualidad animalizada, la dominación brutal y el poder masculino sobre millones de mujeres sacrificadas, la enemistad entre los dos sexos, el agravamiento del conflicto entre la parte reflexiva y la parte visceral imbricadas en cada individuo.

Así pues, más allá de las justificaciones teológicas, de los juegos de palabras lúdicos y de las lecturas abundantemente comentadas de la literatura bíblica, independientemente de las consideraciones de demografía ontológica, lo que sobrentiende silenciosamente la teoría cristiana de la castidad revela el pérfido arte de hacer triunfar los ideales ascéticos. En relación con la misoginia fundadora y fundamental de la ideología judeocristiana, la doctrina del matrimonio y de la pareja estereotipada procede de un mismo miedo al deseo, de una parecida inquietud con respecto a los poderes magníficos del placer, de una trágica elección de las mujeres como víctimas expiatorias de la impotencia de los hombres en estrecha relación con sus fantasmas de castración. La castidad reivindicada nos ahorra los temores de no saber ni poder asumir la libido, particularmente en los hombres que perfeccionan esta ideología del odio a sí transfigurado en odio al mundo, de miedo a sí transformado en miedo al mundo.

El determinismo fisiológico masculino de la erección y la eyaculación expone a los riesgos de la impotencia, al gatillazo, a la precocidad, a las diversas incapacidades, todas legibles en el registro freudiano de los síntomas del complejo de castración. Las teorías de la renuncia, de la continencia y de la castidad señalan la única construcción mental e intelectual de los hombres —y entre ellos, de los más neuróticos—. La propagación evangélica de esta ideología excluye a las mujeres desde los orígenes hasta nuestros días. El cristianismo propone una terapia cuyo precio supone el holocausto de las mujeres y de lo femenino.

El discurso cristiano se erige sobre el modelo falocéntrico. Desacreditando el placer, los machos se dispensan de antemano de la obligación de estar a la altura física de sus impulsos. Moral provisional de temperamentos frágiles, que se compensa con la inversión de la pulsión de muerte. El odio a las mujeres surge de un miedo a las

mujeres, como el odio al placer procede de un miedo al placer. El libertinaje invita a aniquilar estas angustias, a superarlas y, por tanto, a querer a las mujeres como iguales en todos los planos, como compañeras y cómplices, y nunca más como enemigas o furias amenazadoras. En este sentido, *propone* virilmente una doctrina feminista.

CAPÍTULO SEGUNDO

DEL GASTO

No quedar adheridos a ninguna persona, —aunque sea la más amada — toda persona es una cárcel, y también un rincón.
Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* f.41.

El amor a uno solo es una barbarie, pues se practica a costa de todos los demás...
Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* f.67.

Bromas del cerdo epicúreo

Decidido, un gorrino deja paso a una mujer cuyos artificios en el vestido y en las joyas apenas logran disminuir o reducir su desnudez arrogante, más bien al contrario. Por un lado vemos el rosa del cerdo, su hocico delantero, unas orejas grandes que ocultan un ojo que imagino arrugado, unas piernas prometedoras y una piel limpia, quizá perfumada, un lomo liso y recto, un rabo en espiral finamente dorado, unas pezuñas unguladas de mil demonios; por otro lado vemos el rosa de la mujer, sus senos delanteros, unas aréolas triunfales, unas curvas excesivas, un vientre hinchado por el deseo, unos brazos y hombros carnales, unas nalgas ampliamente dibujadas, unas formas desarrolladas y voluptuosas, un porte de cabeza altivo, una boca sensual. Las dos carnes se corresponden.

La animalidad de la mujer equilibra la humanidad del cerdo. A éste lo lleva atado la criatura baudeleriana: ésta viste medias negras con motivos coloreados y florales en los tobillos y en la pantorrilla, ligas de lazos azules por encima de las rodillas, guantes largos de color negro, ceñidor de crespón o de encaje a la antigua bajo los senos, botas con hebillas y tacón, sombrero oscuro y pluma de avestruz temblorosa. Naturalmente lleva las joyas pendientes de las orejas, y un collar y brazaletes de oro. Tiene flores plantadas en la melena, que lleva anudada en el cuello. El conjunto se dibuja sobre un fondo de azul traspasado por luces de estrellas. Los angelitos culones, mofletudos, desnudos y excitados por la voluptuosidad estiran sus cuerpos en el éter sideral.

Y se ve un vellón pubiano tanto más insolente y tupido cuanto que la mirada de la mujer se esconde detrás de una venda cuya presión le eleva un poco la cabeza. Es una figuración moderna de la feminidad conducida por el vicio, o de la mujer guiada por la

venalidad, como un animal doméstico sometido: la acuarela de pasteles realzados a la aguada de Félicien Rops, *Pornokratés,* muestra paradójica e irónicamente la eterna cara del deseo expresado en las categorías del Occidente cristiano, que penaliza la sensualidad y asocia el cerdo a los instintos, a las pulsiones y a las pasiones. Se trata obviamente de una alegoría de la Fortuna obedeciendo con los ojos vendados a una imperiosa necesidad pagana que somete bajo su paso al conjunto de las musas perdidas en su autismo.

Desde siempre, el cerdo ha representado las pasiones sensuales y la inocencia del placer disfrutadas con una voluptuosidad simple y fangosa. Los egipcios de la época más antigua se lo encontraban en la calle con temor y evitaban absolutamente su contacto. Cuando por un simple descuido lo tocaban, corrían a purificarse al aguadero más cercano, en el que se sumergían completamente vestidos. Una vez al año lo celebraban, pero para mejor masacrarlo en ceremonias expiatorias y catárticas. Sus guardianes constituían una casta de impuros e intocables cuyas hijas nunca podían casarse.

En la historia de las ideas filosóficas, esta metáfora separa y atraviesa los siglos. Heráclito, el más antiguo, fustiga al cerdo por su probada complacencia en revolcarse, sin complejos ni moderación, en las manchas y sanies, en el lodo, en la porquería, en la inmundicia. Tampoco Demócrito, tan atomista y materialista, trata con indulgencia a la bestia del hocico, y por las mismas razones metafóricas que Plotino, el muy etéreo y místico autor de las *Enéadas.* Mugre, hedor, impureza: este mamífero repele. Por otra parte, los moralistas señalan y fustigan su virilidad exacerbada: con su sexo en espiral, semejante a su rabo, copula permanentemente, incluso cuando la hembra atiende a sus pequeños. Los doctos teólogos de la Edad Media subrayan su parentesco visceral con el hombre: muestra angustias parecidas a las del bípedo sin pluma —miedo a la noche, a los ruidos desconocidos y a la muerte.

A menudo se olvida que el cerdo ha sustituido al hombre durante mucho tiempo y de forma ventajosa en las mesas de disección, cuando causaba estragos la prohibición de abrir los cuerpos cristianos. ¿Qué enseñan estas lecciones de anatomía sustitutivas? La equivalencia del hombre y del cerdo en su materialidad y en el espesor de sus carnes y, en consecuencia, el aspecto demoníaco de la materia y de la carne en el hombre. Pues el cristianismo asocia este animal a lo diabólico. Cuando Jesús, talentoso taumaturgo, como se sabe, expulsa a los demonios del cuerpo de un poseído, éstos piden encarnarse naturalmente en una manada de cerdos y, más concretamente, en el vientre de los mamíferos elegidos. Y es que el diablo ama más que a nada a la bestia de los pies hendidos que ni los judíos ni los musulmanes consumen, en parte para contrarrestar la dilección del

ángel caído por el animal gruñón.

En el siglo VII antes de nuestra era, el poeta satírico Semónides de Amorgos inventa la figura de la cerda, en el sentido dado familiarmente a este bien conocido epíteto. La historia de Circe la maga añade otro capítulo a esta historia, pues la mujer con poderes temibles se venga de todos los hombres que la apremian a aceptar sus insinuaciones metamorfoseándolos en cochinillos que aúllan por su palacio. Toca con una varita al macho arrogante que insiste demasiado y lo transforma inmediatamente en promesa de jamón. El gran número de estas bestias que se encuentra a su lado informa sin ninguna posibilidad de error de su inefable belleza. El cerdo acompaña a los destinos sufridos.

Los mismos griegos utilizaban abundantemente al mamífero omnívoro en sus sacrificios. Aristóteles observa la excelencia de la bestezuela para este género de ejercicio religioso. Se lo destina a las entrañas de la tierra, a la Tierra Madre. Las modalidades de darle muerte implican la renuncia de las mujeres al fuego purificador, culinario o destructor. Se precipita las víctimas propiciatorias al fondo de las simas, donde quedan aplastadas. Mueren a causa de las heridas, descomponiéndose luego en el fondo de los abismos a los que son lanzados. Se recupera a veces la carroña para remontarla a la superficie, trabajarla sobre la piedra del altar y utilizar la carne descompuesta mezclándola con semillas destinadas a fecundar la tierra y a procurar buenas cosechas. Muerte fértil, tierra nutritiva, ciclo de podredumbre y renovación: el cerdo acompaña una mitología íntimamente asociada a lo subterráneo, a lo telúrico. El cerdo ama la gleba, la gleba ama al cerdo.

Los cristianos no se privan de estirar la metáfora porcina. Para los Padres y Doctores de la Iglesia, el cochinillo rosa se convierte en el emblema de los vicios catastróficos y redhibitorios de quien se sacrifica en exceso a las virtudes de la inmanencia y olvida incluso la existencia de la trascendencia. El cerdo representa la glotonería, la pereza, la intemperancia, la gula, la voracidad, la lujuria. Los artistas asalariados del poder religioso esculpen en la piedra de las catedrales una Castidad triunfadora sobre la marrana sometida y pisoteada. Omnívora, con capacidades innumerables, la cerda y su marido simbolizan la horizontalidad deliberada y la incapacidad visceral, ontológica, para la verticalidad. Ambos expresan la culpa, lo negativo, el pecado, el mal, tanto en los griegos como en los paladines de la religión del Libro.

Así pues, ¿en qué coinciden el cerdo y la simbología epicúrea? ¿De qué manera vienen a caracterizar al cerdo los discípulos de un pensador entera y primitivamente destinado a las tristezas del ideal ascético? ¿De qué manera el filósofo del célebre pequeño tarro de

queso, de las escuálidas rebanadas de pan seco, del mínimo vaso de agua, de los deseos reducidos y de las voluptuosidades monacales, se convierte en el guardián de una manada de cerdos enfurecidos? ¿Cuándo se efectúa el deslizamiento, y según qué principios, de la transfiguración del metafísico que obedece a los únicos deseos naturales y necesarios en porquero libertino abierto a las tentaciones de la sensualidad más desenfrenada? ¿De la frugalidad ascética doctrinal y genética al "cerdo de Epicuro" desaliñado de la ineludible *Epístola* horaciana, algunos siglos más tarde, qué ocurre en las chozas filosóficas?

Finalmente, Horacio escribe bien alto lo que muchos romanos piensan por lo bajo: los discípulos del filósofo del Jardín se parecen a los cerdos. En una taza de plata encontrada en Boscoreal, cerca de Nápoles, al pie del Vesubio, el animal incriminado examina con el hocico un velador ante el que parlotean los esqueletos de Epicuro y de un acólito, probablemente Zenón de Sidón. Otro cerdito votivo de bronce yace en los descubrimientos arqueológicos de Herculano, siempre cerca del volcán, en la villa de los papiros, al lado de los manuscritos de Filodemo de Gádara, el iniciador de Horacio en las modalidades del epicureísmo campaniano. El animal se ajusta muy pronto a la reputación de los individuos que invocan la filosofía epicúrea. Pero, ¿qué razones hay para ello?

De hecho, aún en vida, Epicuro es fustigado con un número considerable de reproches por los opositores habituales del eudemonismo en todas sus formas, incluso hedonistas. El miedo al cuerpo y a los deseos anima a estas gentes y genera su delirio, que luego libera su imaginario desfalleciente. Allí donde la lectura basta para constatar lo que significan realmente en el texto el vientre, el deseo, el placer o la satisfacción, imaginan excesos, locuras furiosas, extravagancias histéricas, libidos delirantes y orgías grotescas. De este modo, los enemigos de la doctrina informan más sobre sus propios temores y angustias que sobre la verdadera naturaleza de la filosofía epicúrea. Hablar sólo del cuerpo y de sus lógicas desencadena siempre las imprecaciones compensatorias de los atizadores de hogueras.

He aquí la lista de las insanias atribuidas a la figura de Epicuro por estos imbéciles habituales: para empezar, el reproche de la impía sangre familiar y de la genética fantasmal: el hermano mismo del filósofo se revuelca en el libertinaje y se le conoce por su intemperancia característica; luego, el de la incoherencia, el de la distancia entre su teoría y su práctica, el de la contradicción, el ataque *ad hominem:* Epicuro vive con una prostituta, Leoncia, quien además resulta ser la mujer de Metrodoro, su amigo más íntimo, el más cercano y el más sacrificado; por otra parte, no manifiesta ninguna originalidad, ninguna singularidad teórica: saquea y explota sin

vergüenza los manuscritos de Demócrito de Abdera sobre el atomismo y los de Aristipo de Cirene sobre el placer, sin informar de sus fuentes y hasta disimulándolas; además, adula a los nobles y a los poderosos, actuando como un cortesano; sus cartas, de las que naturalmente no permanece ningún rastro, traerían la propia confesión de su sumisión a la tiranía de los deseos; de ahí la impericia de su enseñanza, su ineficacia característica: acude a la menor señal de una mujer de mala vida, de una señora casada o de un chico joven.

Timócrates en persona lo atestigua: deja la escuela del filósofo después de haberse enterado de que Epicuro vomita dos veces al día, por intemperancia, para poder engullir en seguida nuevos platos. Por otra parte, lejos de su reputación habitual de frugalidad y de sobriedad, los hombres del resentimiento gritan en el foro que el hombre del Jardín se gasta locas sumas de dinero en grandes toneles de vino, en manjares preciosos, refinados y raros, en una vasija de lujo, en bellos objetos, o que extrae dinero de sus ahorros para pagarse prostitutas de alta calidad; ¡esta lista no exhaustiva propone los únicos bienes considerados por él como verdaderamente amables! Que sea Aristipo, pase, pero no Epicuro quien consagre una energía considerable a distinguir en su obra el placer estático y ataráxico, negativo —el suyo—, del placer cinético y dinámico, positivo, del filósofo de Cirene. Ignorante, embustero y libertino: ésta es la conclusión de Timócrates...

¡Vaya por Dios! ¡El uso mismo de la palabra placer molesta, trastorna y desencadena las pasiones! ¡Cuántos neuróticos, enfermos, malsanos y tullidos de odio a sí mismos renuncian a la menor punzada de voluptuosidad y gozo que pueda haber en un discurso o en un gesto! El temperamento paulino, judeocristiano y platónico triunfa en el resentimiento, en el regreso de la pulsión de muerte contra sí, contra el mundo, la vida, lo real, los otros. Así como el miedo a las mujeres genera la misoginia, el miedo al placer da lugar a la histeria ascética reivindicativa y castradora. Los amantes de la platija, de las ostras y de los elefantes odian visceralmente a los partidarios del pez masturbador, de la hiena y del cerdo. La animosidad de los enemigos del hedonismo revela casi siempre el calibre de los dolores que les atormentan, obsesionándoles y consumiéndoles. Es un síntoma.

Diógenes Laercio, a quien debemos la reseña de estas maledicencias, no ignora que proceden de unos celos útiles y eficaces para ahorrarse la lectura de la obra, su comprensión y su verdadera crítica, fundada en argumentos y apoyada en el análisis de lo que se encuentra realmente en el texto. Epicuro se mueve intelectual y filosóficamente en las antípodas de lo que se le reprocha. Precisa lo suficiente sus tesis para eliminar cualquier ambigüedad y para que el malentendido sea imposible en la gente de buena fe y de inteligencia

normal. En aquella época, más informada aun que la nuestra de los detalles de la doctrina, no se puede cometer este error sin una intención deliberadamente deshonesta, perniciosa e interesada en enredar.

Para aprovechar la posibilidad de establecer puentes entre el primer epicureísmo, que define la doctrina de los observadores fieles y escrupulosos de las enseñanzas de Epicuro, y el segundo epicureísmo, que caracteriza a los hombres y a las mujeres que libremente invocan el espíritu del filósofo del Jardín o algunas de sus tesis arbitrariamente interpretadas, conviene retomar lo que en el discurso del padre fundador permite la evolución y el tránsito de lo que llamo el epicureísmo ascético de los epígonos al epicureísmo hedonista de los inventores de la fama del cerdo.

Por ejemplo, Epicuro no prohíbe el placer en sí, en su absoluto, en su esencia. Ningún texto suyo, ninguna frase, ninguna máxima, ninguna carta, ninguna palabra auténtica permite concluir el carácter *intrínsecamente* nefasto del placer positivo en su visión del mundo. Si puede ser llamado malo, lo es de manera secundaria, inducida y consecuente: en la medida en que se paga con displaceres, dolores, sufrimientos y penas que obstaculizan y comprometen la quietud y la autonomía del sabio. En su defecto, Epicuro no lanza ningún anatema, ninguna condena al estilo de un Júpiter tonante y aterrador. El placer sexual merece el descrédito *consecuentemente* y únicamente si se paga a un precio demasiado elevado, a saber, con un daño para la perennidad de la ataraxia, para la ausencia de turbaciones. Lejos del odio absoluto de los paladines del ideal ascético y de la continencia generalizada, la invitación epicúrea aspira exclusivamente al ahorro de los disgustos.

Aun mejor, Epicuro llega a afirmar que si tenemos realmente la certeza positiva de no pagar el placer sexual a un precio exorbitante, entonces se puede condescender sin riesgo al deseo de voluptuosidad que nos habita y entregarnos a los ejercicios libidinales. Si estamos seguros de no sufrir, no renunciaremos a las satisfacciones sexuales —ni buenas ni malas en sí—. Explicándose incluso sobre la cuestión de la orgía en una de sus *Máximas capitales* (142.X), confirma que si ésta disipa los temores del espíritu, permite el conocimiento de sí y de los propios límites y no merma la quietud y la serenidad del sabio, entonces se la puede tolerar sin ningún tipo de reticencia o de complejo. Aunque *personalmente* Epicuro duda de que la orgía pueda practicarse sin trastornos para el sabio, no la prohíbe *teóricamente* a quien sabría y podría practicarla sin riesgo para su ataraxia. ¿Se puede decir mejor?

Aunque el patrono del Jardín considera poco probable que una dietética de los placeres excesivos no conlleve ningún riesgo —todavía

cree personalmente que el precio del amor es demasiado elevado—, no proscribe a los eventuales epígonos de temperamento más imperioso —o más disipados, ¿más cínicos?— pensar de otra manera: sólo importan la realización y la conservación de la independencia de espíritu, de la autonomía radical. Si el abandono al placer sexual no trastorna de ninguna manera la paz del alma, entonces, ¿por qué no? Con sus propios términos, Epicuro teoriza esta singular apertura ontológica, esta hipotética posibilidad de que un epicureísmo hedonista eche raíces en el corazón mismo del epicureísmo ascético.

El ideal consiste en conservar la independencia en cualquier situación. No en vivir siempre y absolutamente con poco, sino en ser capaces de no sufrir por la carencia y la penuria. Por otra parte, la prohibición de un festín, de una cena generosa, de vinos de añada, de compañeras sexuales y de otras ocasiones voluptuosas, no valen como principio sino en relación con el proyecto de mantener en condiciones la quietud obtenida por un esfuerzo anterior. El ascetismo aspira a evitar el dolor, pero lo que importa en esta propuesta ética es menos el ascetismo como método y medio cuanto la serenidad, la ausencia de sufrimiento como objetivo y fin. Si la conjura de lo negativo puede obtenerse por otra vía, entonces abramos esta otra brecha. Los fines del epicureísmo aspiran a la desaparición de los deseos que nos torturan, de las carencias que nos atormentan y de las necesidades que nos zahieren.

Así pues, si el discípulo epicúreo del Maestro se halla delante de una mesa suntuosa no está obligado a poner pies en polvorosa: nada le fuerza a huir o a desaparecer en una celda monacal para expiar su tentación. Tampoco en cualquier otra ocasión de placer, libidinal, por ejemplo. El sabio solamente debe saber aprovechar esta posibilidad como un bien, actuando como un hombre libre. Su fuerza y su poder consisten en tomar sin ser tomado, en gozar sin caer en la esclavitud de la voluptuosidad obtenida. Tener, pero continuar siendo, sin sucumbir a la tiranía de un querer que se le escapa.

El pequeño tarro de queso y el pedazo de pan siguen existiendo, desde luego, pero la doctrina así ampliada y comprendida no prohíbe las tetas y vulvas de cerda rellenas y regadas con Falerno, aquí y ahora, si la ocasión se presenta y si el trastorno no sobreviene, si la ataraxia no se encuentra agrietada o comprometida —y si no se inicia así un movimiento perpetuo que exige sin cesar la inevitable reiteración de un deseo imposible de satisfacer y, por tanto, el sufrimiento—. Epicuro sabe que la vía ascética es más simple, más eficaz, más segura, porque es menos peligrosa y menos arriesgada. Con ella no se tienta al diablo, no nos movemos en el filo de la navaja, no se arriesga una serenidad difícilmente adquirida, no se expone un bien tan preciosamente obtenido.

Sin embargo, ser epicúreo no significa ser Epicuro, vivir como él, actuar de manera mimética. La frágil fisiología del creador del Jardín le obliga y hasta le apremia a la opción ascética, pero los discípulos menos traicionados por sus cuerpos inclinan muy pronto la doctrina sobre un plano más hedonista. Y así, cuando Epicuro aún vivía, Metrodoro de Lámpsaco, el amigo y el discípulo más fiel, afirma sin ambages la posibilidad de ser un epicúreo de estricta observancia bebiendo vino —¡un cordial que incluye en los deseos naturales y necesarios!— y comiendo con placer, sin perjuicio para el vientre ni la virtud. Para pensar la cuestión del tránsito del epicureísmo ascético del Maestro al epicureísmo hedonista de los discípulos, es de lamentar la pérdida del libro titulado *Sobre la mala salud de Epicuro*. No hay duda de que esta preciosa obra hubiese permitido comprender la austeridad del epicureísmo del Maestro como síntoma coyuntural y no estructural de la autobiografía de un cuerpo abandonado por la energía.

En el mismo espíritu vitalista que Metrodoro, Filodemo de Gádara —el inventor activo del epicureísmo romano— consagra de manera muy sutil unos breves textos versificados a enseñar las voluptuosidades eróticas y los placeres de la carne gozosa. En una quincena de epigramas elogia a una cantidad increíble de mujeres cuyos nombres revoltosos son otras tantas promesas de felicidad. En ellos elogia los fuegos furiosos de Eros, confiesa un talento consumado para el amor, la fiesta y el placer, reconoce la intensidad de los momentos en que se juega su suerte en una tirada de dados, versifica sobre la incandescencia, el deseo hirviente y la razón perdida; finalmente muestra con un consumado arte del desapego una gran familiaridad con las prostitutas y las mujeres frívolas.

Resumamos: el placer sensual y corporal no sabría ser malo en sí, sino solamente si supone un peligro para la ataraxia; este mismo placer puede ser bueno si permite evitar un dolor, si es un deseo que busca satisfacción sin perjuicio filosófico. Esto basta para que los amantes de la continencia y de la renuncia reparen en la brecha en la que se precipita un cierto número de epicúreos, más tardíos y menos preocupados por la fidelidad ortodoxa al Maestro que por la fundación de una nueva moral, esa que se da en Roma en el último siglo antes de Cristo. Del ascetismo metodológico al hedonismo pragmático se efectúa un deslizamiento que conduce de Epicuro a Horacio, de Metrodoro a Ovidio, de Filodemo de Gádara a Tibulo —de los filósofos a los poetas—. El Jardín da lugar al grupo de Mesala —y probablemente a los cerdos.

Los elegíacos no se sonrojan por avanzar en compañía del cerdo. Acordémonos de la cuarta *Epístola* del libro primero, ese célebre envío de Horacio a Tibulo que reivindica, irónico y sin complejos, gozoso y

despreocupado, la compañía de este animal simbólico. Pues el cerdo, mamífero destinado exclusivamente a la Tierra, propone un antídoto a la visión platónica del mundo. Ahora bien, la teoría del nacimiento de los animales en el *Timeo* deja entrever cuáles son las razones de que un epicúreo pueda convertirse en un cerdo durante los años que corresponden a la expansión del epicureísmo, a su impregnación en las capas más modestas, menos elitistas y menos intelectuales de la sociedad. Cuando la filosofía se vuelve popular produce efectos en lo real, se simplifica, abandona su complejidad, su delicadeza, en provecho de una patente rusticidad. Lejos de la letra, el espíritu sopla donde puede...

En su gran poema filosófico de los orígenes, en su Génesis, Platón sostiene la hipótesis de la metempsicosis y de la metempsomatosis. Los animales proceden de una encarnación relacionada con la vida anterior de un hombre. Los pájaros, por ejemplo, reciclan el alma de los individuos desprovistos de malicia, intelectualmente superficiales, curiosos de las cosas elevadas pero ingenuos hasta el punto de imaginar que podemos acceder a las verdades y realidades celestes sólo con la vista. Las bestias nacen de la negligencia culpable de los hombres para la filosofía, las cosas esenciales y el mundo de las ideas. Las cabezas de los gorriones y los pardillos, los sesos de los pájaros, de los canarios y de los estorninos, las inteligencias volátiles —las de los hombres convertidos en aves zancudas, corredoras o gallináceas— revelan en su conducta visible y comprobable una evidente inconsistencia espiritual anterior.

Aquellos que en una vida anterior a la muerte renunciaron al uso del cerebro, del espíritu y del alma para hacer uso exclusivamente del cuerpo, de la carne y de la materia, éstos se metamorfosean en animales cuya cabeza cae al suelo, aproximándose a la tierra atraídos por su antiguo elemento de predilección. La torpeza y la pesantez obligan al cuerpo a reposar en el suelo. El cráneo se alarga según las concesiones más o menos numerosas que antaño, antes de la defunción, se realizaron a la horizontalidad en detrimento de la verticalidad. Virtud, pues, de las jirafas y vicio de las serpientes... El número de pies se decide por voluntad divina y permite señalar a los animales más o menos equilibrados: los más tontos, los más torpes y los más lentos necesitan un mayor número de apoyos y por tanto de piernas. Dos para los hombres, cuatro para los cerdos, mil para quien sabemos, ninguna para los reptiles, los peces y las ostras —cuya vida anterior puedo imaginar.

Así pues, epicúreo o no, he aquí al cerdo: animal de cuatro patas, de cráneo largo, con el vientre a ras de suelo y cuya forma singular muestra una calidad metafísica deplorable. ¿Qué rasgos característicos se manifiestan en la bestia incriminada? Una cabeza dirigida siempre

al suelo, un hocico husmeando siempre la tierra, una mirada siempre clavada en el humus, una incapacidad anatómica para encarar el azur, el cielo, la geografía natural de las Ideas y de los Conceptos. Con la nariz en el polvo, manifiesta fisiológicamente una imposibilidad estructural para la labor filosófica. Incapaz de alcanzar las estrellas y la verticalidad, teniendo vedadas la trascendencia y el movimiento hacia la divinidad, el cerdo encarna etimológicamente al animal materialista e indiferente con respecto a los dioses, antes de que aparezca en el paisaje intelectual y filosófico la figura del ateo integral que él caracteriza de maravilla.

Enteramente constituido por sus átomos y sus combinaciones de partículas, el cerdo ignora durante toda su vida el mundo real en provecho de un universo zafio y vulgar, grosero y material. ¿Qué falta mayor ha cometido? ¿Qué pecado cardinal debería confesar a un émulo de Platón, a un descendiente del filósofo de las Ideas puras, o a un cristiano como Gregorio de Nisa? Haber tenido la preocupación única de lo real sensible, haber despreciado a los dioses, a las divinidades, a los demiurgos, haber ultrajado así a Dios mismo. Para un cerdo epicúreo, el cielo está vacío, desesperadamente vacío. Si los dioses existen, ocupan *intermundia,* el lugar atópico por excelencia: evolucionan en un tiempo ucrónico y frecuentan un espacio utópico, de formas informes, de contradicciones en los términos.

Tras el fin del Jardín de Epicuro en Atenas y de las escuelas creadas durante su vida en Asia Menor, en Lámpsaco y Mitilene, en Egipto o en Italia (como Nápoles), empieza a reinar la ortodoxia y con ella el respeto escrupuloso por la doctrina del Maestro, enseñada religiosamente, venerada y comentada al estilo exegético de una secta o una Iglesia: con una compunción reseca, con una inhibición esclerótica. Cuando el dinamismo resulta imposible en las escuelas oficiales, en los centros y en los cenáculos, los detalles de las enseñanzas epicúreas empiezan a machacarse, a repetirse y a declamarse siguiendo el modelo de los derviches torneros. Más tarde, esta energía declina, muere agotada, exangüe, al menos en los grupos donde se conserva y se explota la palabra oficial.

Pero la vida del epicureísmo desborda la célula entrópica sectaria para dispersarse y producir efectos en la realidad romana —donde me gusta ver el nacimiento de un epicureísmo hedonista que renueva, reformula, reactiva y hasta reemplaza al viejo epicureismo ascético—. Los filósofos especialistas, los émulos parasitarios desaparecen tras un largo trabajo de especulación, dejando lugar a los verdaderos actores de la filosofía: los individuos reales y vivientes, imbuidos de pensamiento más que de doctrinas, poetas y artistas, escritores y dramaturgos, comediantes y artesanos, hombres y mujeres del común

tocados, en fin, por los efectos de una palabra lanzada siglos antes. Después de que Epicuro se mate, y con él Metrodoro, Polieno, Pitocles, Eudoxo de Cízico, Hermarco de Mitilene, Idomeneo de Lámpsaco, Colotes, Polístrato y otros cuyo nombre sólo nos es conocido, los elegíacos Catulo, Tibulo, Propercio, luego Horacio y Ovidio, esas dos grandes figuras vergonzantemente ignoradas por la filosofía, proponen de manera abierta una ética indiscutiblemente salida de la entropía epicúrea y de la clausura doctrinal. Con verdadero contento de lector, encuentro en ellos las piedras angulares del libertinaje solar al que aspiro.

En los últimos años de la era pagana, Horacio formula su célebre *Carpe diem,* que tan formidable eco ha tenido en los siglos venideros. Ahora bien, el autor de las *Sátiras* conocía bien el epicureísmo. ¿Quién fue su cicerone? Filodemo de Gádara, el hombre de la villa de los cerditos votivos, el autor de libros sobre música y poesía, el escritor de epigramas ligeros, así como el signatario de un tratado sobre la muerte que pone en relación íntima y consecuente lo trágico de la entropía, los efectos del tiempo y la necesidad de una existencia densa, llena, lujuriosa y tornasolada. El epicureísmo horaciano deja atrás la rigidez doctrinal del Maestro, para proponer, de forma versificada, una ética de la cura de sí y del *otium* -el ocio— que permitirá la fundación de un libertinaje solar.

Lo esencial del mensaje ofrecido por el poeta latino reside en la celebración de la autonomía, en su sentido etimológico: el arte de ser para uno mismo su propia norma, de decidir y de querer la propia existencia, de estar lo menos sometido posible a los caprichos de los otros, de fabricar soberanamente los detalles de la propia vida, de elaborar libremente el empleo del tiempo sin rendir cuentas a nadie. Lo mismo sucede en la cuestión de la relación con el otro, independientemente del modo —amistoso, amoroso o neutro— en que se efectúe. Advertido de los dolores del amor y de la necesidad de evitar la pena, Horacio afirma la posibilidad, incluso el deber, de resolver el deseo a través de un placer que en ningún caso se pague con displaceres. Perfume de Epicuro y de Lucrecio...

De ahí la estética de la dilatación del tiempo presente que estructura toda la ética hedonista desde su origen histórico libio. Encantado, constato por otra parte que en su obra completa, compuesta por millares de versos, Horacio cita ocho veces a Aristipo de Cirene y una sola a Epicuro. De hecho, la moral horaciana eudemonista se apoya tanto en el epicureismo ampliado como en la escuela cirenaica, al menos en esta cuestión esencial de la definición y uso del presente. La opción ontológica del poeta consiste en no turbar el instante con inútiles consideraciones nostálgicas sobre el pasado o predictivas sobre el futuro. El momento en el que cada cual vive

define la única dimensión real y visible —materialista— del tiempo. Ayer y mañana no constituyen más que ficciones, quimeras. Se trata de evitar su interferencia en la verdad del aquí y del ahora.

El libertinaje inscribe su acción en el marco de la pura inmediatez, sin dar importancia al pasado o al futuro, enteramente preocupado por hacer del presente un tiempo denso y magnífico, alegre y gozoso. A cada instante siguen otros instantes: la duración se construye con estos momentos yuxtapuestos que acaban por hacer emerger una coherencia, un sentido, una dirección. Es inútil sufrir por los errores pasados, recordar machaconamente las penas de antaño o los sufrimientos de hace poco, conservar el dolor del tiempo perdido que jamás regresará; es inútil, por tanto, temer al porvenir, temblar ante el vacío del futuro, sentir pánico frente a la nada de los días presagiados —aún más angustiarse por la idea de una eternidad poblada de infierno o de condena—. Sólo existe el presente.

Carpe diem, quam minimum credula postero: "Disfruta del presente dando el mínimo crédito al porvenir", dice la undécima *Oda* del primer libro. El consejo vale también para el amor. No hay ninguna necesidad de vivir como un parásito del momento presente con consideraciones ociosas sobre los reproches y los deberes de una acción, sobre las causas o las consecuencias de un gesto, de una palabra, de un proyecto, sobre los efectos que se derivan necesariamente de la historia momentánea: que triunfen la pura voluptuosidad del instante, la única realidad del presente. Nada de proyectos astronómicos, ninguna atrabilis subiendo por la garganta: adhirámonos francamente a la inmediatez. Horacio enseña a amar la vida, a encontrarle virtudes y valores en la única dimensión en la que se presenta a la conciencia subjetiva y viviente.

Su tiempo coincide con el de la naturaleza, con el del cosmos, con el de las estaciones: implica una teoría de la presencia en el mundo radicalmente opuesta a la ideología de la proyección que anima a las morales de la salvación, a las soteriologías religiosas y a los discursos propios del Juicio Final o de las profecías de los tiempos venideros. No hay paraíso, ni purgatorio, ni infierno, no hay trompetas angélicas ni peso de las almas, no hay medida moral futura para los gestos, las palabras o las intenciones pasadas, no hay castigo prometido o anunciado, ninguna culpa que expiar mañana o pasado mañana, ningún tribunal, ni jueces ni justiciables, no hay cuentas pendientes, no hay memoria punitiva, ni castración: solamente períodos de tiempo magníficos —la salvación horaciana— o catastróficos —el pecado mortal de los hedonistas—. No hay más que el arte de habitar el tiempo puntual.

El placer no reside en un objeto hipotético, imposible de alcanzar, siempre frustrante, sino en la dimensión radicalmente real, visible y

expansiva del mundo. El libertinaje invita a descubrir el puro goce de existir, de estar en el mundo, de vivir, de sentirse energía en movimiento, fuerza dinámica. También en el terreno amoroso, sensual o sexual. Ampliar el ser a las dimensiones del mundo, condescender a las voluptuosidades de la vitalidad que nos atraviesa permanentemente: he aquí el arte de esculpir el tiempo, de convertirlo en un poder cómplice. Pongamos a distancia, tan a menudo como sea posible, la negatividad que siempre busca un objeto.

En torno a este *axis mundi* epistemológico, el epicureísmo hedonista de Horacio genera consecuencias teóricas. Una metafísica de la desilusión: no condescender a las palabras de orden colectivas y generales que estructuran la religión social; una ética de la aceptación de la necesidad: no rebelarse contra aquello en lo que nos encontramos sin asidero y sin poder intelectual, querer lo que revela la despiadada necesidad; una exacerbación de la cura de sí: no despreciar el capital existencial de cada momento de la existencia singular, celebrar todas las ocasiones de gozar del mundo; una dietética de los deseos: no conservar lo que en nosotros embota e incomoda nuestra libertad, aspirar a la expansión y al gasto gozoso; una aritmética de los placeres: no rechazar la satisfacción de los apetitos salvo cuando diezma demasiado la serenidad y pone en peligro la autonomía.

¿Y en materia de sexualidad? Los mismos principios: no prohibirse nada salvo lo que contraviene la paz del alma construida con paciencia y hábitos continuados. Chicos y chicas, jóvenes y no tan jóvenes, bellos o no, sagaces o no, únicos o múltiples, sucesivos o contemporáneos, yuxtapuestos o simultáneos, no importan los amores con tal que se practique un *Eros ligero,* "accesible y fácil" dice Horacio —punto focal de todo libertinaje desde su origen hasta nuestros días —. La ligereza triunfa como virtud cardinal, como principio constructor del querer libertino: no infligir nada y no soportar nada pesado, huir tanto de la pesadez impuesta como de la pesantez sufrida. Querer la vivacidad, la sutilidad, la delicadeza, la elegancia y la gracia prohibiéndo(se) radicalmente la menor onza de peso en la relación sexuada y sexual, amorosa y sensual. Una historia resulta libertina cuando conserva absolutamente, hasta en los menores detalles, la libertad de uno y de otro, su autonomía, el poder de ir y venir a su antojo, de utilizar su poder nómada.

Es pesado lo que fija, inmoviliza y nos vuelve sedentarios. Lo que pide cuentas, lo que exige un derecho de inspección y nos somete a la presión de una voluntad tercera. Lo que otorga a las pulsiones de muerte un poder exorbitante en la intersubjetividad. Lo que se inmiscuye, se insinúa entre los dos e instala como fuerza intersticial un fermento de descomposición y una potencia abrasiva y corrosiva.

Lo que abate las alas de Eros y trata de echar por tierra el capital aéreo y primero de toda historia amorosa. Lo que hace surgir las demandas de explicaciones, las propuestas de justificación, las invitaciones de las promesas, las fantasmagorías regresivas e infantiles en el momento mismo del presente puro. Lo que deja plenos poderes al odio a sí. Lo que hipoteca el porvenir y quiere la clausura. Lo que quiere la eternidad cuando debe triunfar el instante. Lo que se instala para siempre.

En cambio, el cuerpo ligero, el Eros suelto, el vitalismo quintaesenciado, la sexualidad desculpabilizada y la carne gozosa subrayan la dimensión eminentemente lúdica de todo libertinaje. Allí donde el ideal ascético inflige la falta, la culpabilidad, el dolor, la condena, el temor y la angustia, el ideal hedonista promueve las virtudes del juego: la voluptuosidad del azar deseado, el deleite del conflicto sublimado, el placer del teatro interpretado, la sensualidad del vértigo asumido. La erótica solar se apoya en una formidable voluntad de goce cuyo principio axiomático supone un gran sí a la existencia, una doble y mutua aceptación inmediata de las fuerzas que nos agitan y amenazan desbordarse.

La teoría de la autonomía integral, la celebración del instante quintaesenciado, la promoción de un Eros ligero y la realización de una ética lúdica proporcionan los cuatro puntos de apoyo del libertinaje: permanecer libre, habitar el presente, rechazar la pesadez, practicar el juego. En todas las latitudes, el retrato del libertino supone el nomadismo, la instantaneidad, la gracia y la suerte, en las antípodas de los vicios de la inmovilidad: estado sedentario, duración, pesadez y prudencia. El exceso contra el ahorro, el gasto contra la pusilanimidad, el cuerpo contra el alma, la vida contra la muerte, la alegría contra la tristeza, la sensualidad contra la castidad, la soltería contra el matrimonio, el contrato contra el instinto, la afirmación contra la negación. De la más remota Antigüedad a las más recientes modernidades, el libertinaje activa estas categorías del entendimiento, aunque con diferencias notables y especificidades en cuanto a la historia, el momento y la hora en que se formula.

Así, por ejemplo, Ovidio, cuyo *Arte de amar* representa magistralmente la quintaesencia del tratado de libertinaje. Todo en esta obra merece hoy una lectura, una relectura y una meditación atentas. Incluido lo que pide ser superado, ajustado o reformulado adaptándolo al tercer milenio. Y es que en su zona de sombra el libertino colabora a veces con su siglo, para lo mejor y para lo peor: esclavista en la Antigüedad, feudal en la Edad Media, gentilhombre en los tiempos del Antiguo Régimen, burgués durante la revolución industrial, consumista en el período posmoderno, el libertinaje

experimenta siempre las contradicciones y la negatividad que su época acarrea. Nadie escapa completamente a los vicios de su tiempo.

Ovidio propone un arte, a saber, una técnica, un saber hacer, una teoría que aspira a la práctica dando paso al acto libertino. En el espíritu de Epicuro, de Lucrecio —"el sublime Lucrecio", escribe en los *Amores*— y Horacio, describe desde dentro los sufrimientos del amor, los dolores de la pasión. Los insomnios, los días interminables, las noches pobladas de sueños penosos, los celos permanentes, las torturas perpetuas, la esclavitud enteramente cumplida, la desaparición de las referencias habituales, la autodisolución, la histerización de lo real, la heteronomía triunfante: Ovidio parece haber conocido y experimentado lo suficiente para proponer los medios de acabar de una vez con las pulsiones de muerte que atormentan habitualmente la cuestión de las relaciones amorosas. De ahí su propuesta de un método inoxidable para alcanzar el Eros ligero.

El precepto que anima el *Arte de amar* brilla con toda simplicidad: ceder ocasiona menos sufrimiento que resistir. Por tanto, y Epicuro no estaría en contra, cedamos —otra máxima cardinal del libertino—. En este asunto, los sentimientos no son ni útiles ni necesarios, tampoco indispensables. Basta amar o dejarse amar. Ovidio propone una disociación radical del amor, de la sexualidad, de la procreación, de la ternura, del matrimonio, de la fidelidad. Cada una de estas instancias funciona de manera autónoma y según su orden propio. Amar no supone tener relaciones sexuales, y viceversa; tener hijos no obliga al amor, ni siquiera, hoy, a la sexualidad, menos aun al matrimonio; estar casado no fuerza a la fidelidad, ni a la inversa; la ternura puede florecer fuera de la fidelidad o del matrimonio o de la sexualidad, y hasta sin ellos; las relaciones del cuerpo pueden practicarse sin ternura, pero también con ella. Desde siempre, los paladines del ideal ascético desean una confusión cultural de todos estos registros, deplorando el movimiento natural de separación que, imperturbablemente, vuelve autónomo el funcionamiento de estas categorías eternas. El defensor del epicureísmo hedonista propone una atomización de estos mundos. El libertinaje se funda en la cultura y la celebración de este estallido ontológico.

Después de esta disociación ideológica, Ovidio deja entender que la libertad abre un campo magnífico en el que las voluntades libres se deshacen de las funciones generadas por los sacrificios a los ideales comunitarios. Fin de las esposas, las madres, las amas de casa y las compañeras; fin de los esposos, los padres, los amantes y los cónyuges: sólo existen hombres y mujeres en la desnudez y en la autonomía de su pura subjetividad corporal y libidinal. Ya no hay máquinas sociales o morales, sino máquinas deseantes. Ya no hay representaciones familiares y sociológicas, sino presencias solitarias y solteras. Que

sobrevengan las noches blancas, las auroras fatigadas, el agotamiento muscular y los cuerpos extenuados.

Después de la disociación ideológica, Ovidio propone igualmente una desmitificación íntegra del discurso amoroso y de la práctica generalmente asociada a él. Lejos de dar crédito a las fábulas contadas habitualmente para fijar el deseo y obstaculizar sus trayectos nómadas, el *Arte de amar* ofrece certezas obtenidas en escalpelo tras haber hecho un corte en carne viva. La ideología castradora fabrica unos mitos y una literatura justificadores de la asociación de las historias de amor, las relaciones sexuales, la fidelidad monogámica y la necesaria procreación. Del andrógino platónico a la esfera metafórica pasando por la familia elegida como célula de base del organismo social o el pecado original definitivamente sexuado, todo apunta a una cristalización del deseo en placeres codificados que no tienen de ello más que el nombre.

Como émulo de Demócrito y de Diógenes, el poeta desprecia las fábulas y se niega a conservar las historias explicadas a los niños que reflejan mañanas de felicidad familiar, cuando el matrimonio permite a dos seres tocados por la gracia conocer la felicidad y tener muchos niños. Nada, pues, de pastorales en las que las pastoras se casan con reyes al son de la flauta de Pan, adornadas con pámpanos, vestidas con una gran túnica, mientras el hombre deseado lleva en el dedo los anillos que simbolizan su poder y su riqueza, surgiendo en medio de las ovejas para conducir a la bella a una historia de ensueño. Los cuentos de hadas, las historias regresivas y las ficciones edificantes se encuentran en las antípodas del propósito de Ovidio. Lejos de él la idea de conservar los fantasmas dolorosos, las pamplinas útiles a lo social pero siempre perjudiciales para los individuos y nocivas para las almas.

De manera que Ovidio escribe la historia de los móviles amorosos y de las razones de amar como un cirujano cínico y cruel cuyo objetivo apunta a la curación y a la salud de sus lectores. Una historia amorosa no funciona según la excelencia y la calidad intrínseca de los individuos en cuestión. Afortunadamente las virtudes, el carácter excepcional, la singularidad verdaderamente única, el temperamento raro, la belleza radiante o la inteligencia superior no valen nada: de otro modo, la mayoría se estancaría en una soltería forzada, víctimas de sus verdaderas naturalezas. Cuando los hombres y las mujeres dicen amar, aman primero el estado en el que el amor les introduce. El ser que sirve de catalizador es la causa ocasional y accesoria de la cristalización, no la causa eficiente. Ante todo, amar es amar el amor, desear es desear el deseo a causa de los éxtasis que provoca, los trances que se conocen y los trastornos que se experimentan gracias a él.

No hay amor, pues, fuera del deseo de placer. Tampoco hay castidad ni virtud, sino en cualquier caso una falta de oportunidad para la concupiscencia o el vicio. Una castidad verdadera concierne tanto al alma como al cuerpo. ¿Y quién puede garantizar que su alma ignora el deseo libre e inocente que aspira a los placeres multiplicados? La forma misma del deseo prohíbe toda castidad. La libido marca su terreno: la naturaleza manda, el individuo obedece. La castidad y la virtud están destinadas a funcionar como votos piadosos y principios orientadores en el cerebro de los torturadores del cuerpo. Temible y lúcido en extremo, Ovidio escribe: "La mujer virtuosa es la que no ha recibido ninguna proposición". Ni siquiera podemos imaginar a qué podría parecerse un hombre virtuoso —acaso a un modelo de oxímoron enseñado como caso escolar de retórica...

La fundamentación filosófica del libertinaje hace que el amor, la castidad y la virtud caigan, pues, por la escotilla. Y con ellos la verdad. La noción misma de verdad. Ya no existe lo Verdadero en sí, lo Bello en sí o el Bien en sí, sino que se produce el advenimiento del perspectivismo conceptual. El *Arte de amar* dirige su máquina de guerra contra el platonismo y las construcciones ideológicas apoyadas en las ficciones inteligibles. Enemigos de Platón, Calicles y Protágoras ya optan por el hombre como medida de todas las cosas. Ovidio se inscribe en esta lógica nominalista: lo verdadero desaparece de su visión del mundo ante aquello que tiene éxito —la eficacia del resultado tangible—. Las palabras sirven menos a la verdad que a la utilidad deseada de una estrategia sostenida a su vez por una táctica.

De ahí que el epicureísmo hedonista se identifique con un pragmatismo absoluto. Ovidio no se propone disertar sobre la verdad para definir la mentira o condenarla, o para defender desde una perspectiva absoluta su relación con la Idea de Verdad. Por el contrario, subordina el uso del disimulo al objetivo hedonista. Dado que, fundamentalmente, la fidelidad no puede practicarse al estar confundidos los hombres y las mujeres, no se prohíbe la infidelidad, ni se la fustiga o se la juzga: se la silencia, evitando nombrarla o mostrarla. Es una mentira por omisión. Es una táctica del silencio y del disimulo en una estrategia de las voluptuosidades realizadas que tiene en cuenta las dos partes del asunto: la ética libertina aspira tanto a una severa prevención de los displaceres como a una imperiosa realización de los placeres.

Disociador, desmitificador, perspectivista y pragmático, el libertinaje cuyas formas augurales busco en Ovidio encuentra igualmente una fórmula esencial en el igualitarismo: como antídoto contra la misoginia judeocristiana propone un feminismo desembarazado de sus escorias no igualitarias. Ni violencia falócrata, ni histeria de sufragista, ni patriarcado, ni matriarcado, sino rechazo

del poder de uno sobre el otro, de la dominación de un género sobre otro. Ni acostumbrada violación heterosexual, ni autismo homosexual de repliegue lesbiano: el libertinaje solar comprende esencial y fundamentalmente al hombre y a la mujer sobre el mismo meridiano y el mismo planeta ontológico. Lo que vale para uno de los sexos vale para el otro, sin ninguna excepción, sin ninguna exclusión.

De esta manera se hallan alejadas y conjuradas las modalidades esclavistas, feudales y burguesas del libertinaje. Todas las formas no igualitarias de las relaciones no consentidas definen el erotismo nocturno cuyos principios aborrezco: dominación y servidumbre, lucha de las autoconciencias opuestas, reino de la guerra generalizada, división del universo en amos y esclavos, en señores y vasallos. ¿Qué es lo propio de lo solar en la erótica que propongo? Dispersar las noches instaladas entre los seres sexuados durante siglos de civilizaciones dolientes, disipar las oscuridades, las zonas de sombra, anular el poder de los acentos prehistóricos para instaurar el orden libertario entre los cuerpos y las almas, las existencias y los destinos.

La obra de Ovidio propone una práctica libertaria e igualitaria de la seducción. Allí donde habitualmente la etimología enseña que seducir significa desviarse del camino, desplazarse, instalarse en una vía imprevista, separada, dirigirse a otra parte, aparte y apartado, la nueva definición ovidiana de este viejo concepto supone un encaminarse a dúo, en común, y en la claridad. La dirección tomada por el seductor supone una proposición que el otro puede aceptar o rechazar, incluso discutir o examinar. Seducir para dominar y establecer un poder no entra en los planes del poeta —ni en los míos —. En cuanto a su construcción, en una primera parte el tratado amoroso incluye consejos a los hombres para seducir, amar y cuidar a las mujeres; en una segunda ofrece consejos a las mujeres para seducir, amar y cuidar a los hombres...

La seducción refleja una ética de la confianza en el deseo. Para conjurar la depreciación y el odio a sí, y el trabajo negador del resentimiento y todas las fuerzas que socavan la identidad o prohíben su expansión, la voluntad de placer debe superar la culpabilidad y apuntar más allá del fantasma de la castración. Siempre cínico y lúcido —según los principios de Diógenes—, Ovidio afirma dirigiéndose a los hombres que todas las mujeres pueden sucumbir, que ninguna es una ciudadela inexpugnable, que parece difícil que una esposa pueda seguir siendo indefinidamente fiel a su marido. Para las mujeres, sabe que debe tener otro discurso: ellas exigen más de sus compañeros que los hombres, desgraciadamente más menesterosos...

Además de invitar al arte de conquistar, el tratado hedonista invita a poner los talentos del impetrante en el arte de la conservación. Ovidio construye con todas las piezas una ética de la

dulzura, esencial en la definición del libertinaje solar. Contra la brutalidad feudal y la violencia burguesa, la lógica del Eros ligero formula una moral del cuidado del otro. De ahí la promoción de virtudes constructivas en la economía de esta ética voluptuosa: atención, ternura, dulzura, paciencia, entrega, tanto con respecto al alma como con respecto al cuerpo del otro. Ovidio propone una erótica que al estilo de la china, la japonesa, la persa, la nepalesa o la india —tan semejantes—, manifiesta una profunda igualdad de trato a los dos sexos. La complementariedad dirige el baile, y no la irreductible oposición.

Así pues, el *Arte de amar,* sin dar los detalles que ofrece el *Kama-Sutra* indio, invita a los juegos amorosos, a la variación de posturas y a todo lo que permite que los compañeros sometan sus cuerpos sin estar sometidos a ellos. Los tratados eróticos clásicos siempre disertan en primer lugar sobre la anatomía, el conocimiento de la fisiología del otro, las modalidades de funcionamiento de los mecanismos físicos. La geografía antes que la historia. Así se dibuja el retrato anatómico y por tanto psicológico del otro, del que se trata de desvelar el cuerpo envuelto en el alma, y a la inversa. No hay Eros sin una fisiología del amor, ni poética de los sentimientos sin una teoría de las posibilidades del cuerpo.

Diferir el placer, excitarlo, aguardarlo, quererlo en el momento escogido, ni demasiado pronto ni demasiado tarde, ni antes ni después, supone conocer las técnicas de las caricias, de los besos, de la respiración, de los estímulos, de los preludios, de la disposición, de las audacias verbales y gestuales: toda una sensibilidad del dominio del tiempo sexual y de la duración sensual. Ovidio incita a escuchar y descubrir las zonas del cuerpo del otro antes de dirigirse a ellas para encarnar la dulzura e incorporar la ternura. La carne pagana se vale por sí misma, no soporta ningún otro discurso más que el de la voluptuosidad celebrada. La inmanencia desnuda rige su funcionamiento, la trascendencia sostiene sólo los regímenes ascéticos.

El igualitarismo profesado por Ovidio se manifiesta hasta en los desenlaces y conclusiones del acto sexual. Aun aquí, el placer de uno no debe pagarse con el displacer del otro. De ahí que la erótica pagana se ponga al servicio de un doble proyecto de agotamiento del deseo en los transportes catárticos del placer. Si es posible, el hombre y la mujer deben experimentar el éxtasis al mismo tiempo y caer conjuntamente y casi en el mismo instante del lado de la voluptuosidad. La mujer no debe ser sacrificada a la descarga vulgar y bestial del hombre, siempre imperioso y deseante: las dos soledades existenciales formulan paradójicamente el contrapunto sensual que funda el contrato libertino.

Desde luego, no todos saben, ni quieren, ni pueden lograr un Eros

ligero. Diógenes de Enanda, un epicúreo tardío del segundo siglo de nuestra era, financió la inscripción de un cierto número de sentencias (destinadas a la edificación espiritual de los transeúntes de la ciudad) en un muro de ochenta metros de largo por cuatro metros de alto y uno de espesor. El monumento filosófico, hoy destruido, contenía una frase llena de consecuencias y efectos para quien aspira a un libertinaje solar: "Ningún vivo es capaz de hacer un contrato para no hacer el mal, ni sufrirlo". No hacer el mal, tampoco sufrirlo: he aquí los imperativos categóricos del hedonista que se cuida de halagar a las potencias nocturnas. Una ética de la dulzura no puede ahorrarse esta lógica de la elección y del contrato en el orden de las disposiciones.

TERCERA PARTE

TEORÍA DE LAS DISPOSICIONES

CAPÍTULO PRIMERO

DEL INSTINTO

¿Eres un hombre al que le sea lícito *desear para sí un hijo?*
Nietzsche, *Así habló Zaratustra.*

¿Qué hijo no tendría motivo para llorar sobre sus padres?
Nietzsche, *Así habló Zaratustra.*

Hay por supuesto raros hombres-abeja que nunca saben libar del cáliz de todas las cosas sino lo más amargo y enojoso, y de hecho todas las cosas contienen algo de esta anti-miel. Que sientan éstos a su manera respecto a la descrita dicha de nuestra época y que sigan construyendo su colmena del malestar.
Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* II, f. 179.

Virtudes de la abeja gregaria

El cuerpo afelpado de la cabeza a las patas, las alas translúcidas y frágiles, veteadas de castaño, dibujadas como una sombra realzada de marrón oscuro, las antenas incesantemente móviles que escudriñan el azur y agitan las tinieblas o las luces blancas de la primavera, el abdomen anillado, ondulante, temblando bajo el imperio de unas contracciones voluptuosas: la abeja experimenta por sí misma, increíblemente ciega, las necesidades naturales que generan millares de existencias parecidas, todas ellas incrustadas en el imperio de la necesidad. El mismo determinismo organiza el curso de los planetas, el cristal de los minerales, la orientación solar de los ranúnculos, los detalles de la vida cotidiana de las abejas —y hasta la de la mayoría de los hombres.

La abeja obedece en los menores gestos y en el mínimo movimiento. Experimenta el orden y la ley, la disposición del universo y las reglas del cosmos. Lo suyo es el trabajo encarnizado, la alimentación moderada, el pobre disfrute de los bienes, el vuelo con destino a los cálices de las flores, la producción desenfrenada de cera, la construcción infalible de hexágonos para los panales, su ventilación, la fabricación de miel, la gestión de los pólenes, la deglución de los propóleos, la guardia feroz, la sagacidad en el alumbramiento, la libación, el traslado: todo procede de una inscripción genética, genealógica, ancestral e inmemorial en la materia animada. Tanto las

abejas prehistóricas como las de las colmenas egipcias o romanas, o las actuales de los tiempos de las genéticas modulables, todas se inclinan, obedecen, condescienden y ceden a los imperativos naturales. La abeja proporciona el modelo de la obediencia ciega a las leyes del universo y de su organización.

De ahí la fascinación que la colmena produce en muchos filósofos antiguos o modernos preocupados por la política, por la disposición de las relaciones humanas en la ciudad y por la subsunción de lo individual bajo el registro de lo general. Organización de la comunidad, gestión pragmática de la mayoría, disolución de las singularidades en la expresión sintética de lo universal, la figura del enjambre como arquitectura de los conjuntos proporciona un modelo recurrente desde los orígenes hasta nuestros días: la monarquía egipcia, la democracia griega, el imperio romano, las realezas occidentales, las repúblicas modernas y las microsociedades familiares. ¿Qué línea de fuerza invisible y constante atraviesa todas estas formas políticas fechadas? Respuesta: la totalidad se revela y sobresale en y por la dimisión de las particularidades ciegamente sometidas a una necesidad holística.

La abeja obedece al programa natural que la determina. No tiene opción: ni para su nacimiento real o su destino laborioso, ni para las modalidades de su muerte —violenta o por agotamiento—, ni para la diversidad, por turno, de sus estatutos sociales en la colmena, ni para las formas castas o electivas de su sexualidad. Sufre la ley. Cuando estructura los panales del habitáculo en hexágonos calibrados o cuando zumba en el corazón de la colmena para conseguir una temperatura constante, cuando se enjambra con miles de congéneres, o cuando del zumbido furioso del vuelo nupcial sale un vencedor que paga su triunfo precario con un desgarramiento del vientre y su posterior defunción, o cuando el homicidio corre por la colmena en las horas del asesinato de las reinas supernumerarias, el programa impone y exige, el instinto fuerza y somete.

No hay libertad, autonomía, libre determinación, voluntad independiente, inteligencia inventiva: la abeja asiste, inconsciente y sumisa, al desarrollo de su capital genético en los menores detalles de su corta existencia. Cada hecho, cada gesto procede de una necesidad natural en la que la cultura, la adquisición y la innovación no cuentan para nada. Al estilo de los planetas que danzan en el cosmos y lo infinitamente grande, las abejas se animan en los días calurosos de la primavera y dan a lo infinitamente pequeño sus vibraciones, sus movimientos, sus paisajes. La obediencia a los determinismos naturales descubre siempre a la conciencia informada una auténtica tragedia.

También el cuerpo se formula en relación con las inducciones

genéticas. La reina, con funciones sexuales y reproductivas esenciales, dispone de un cerebro reducido a la mínima necesidad. Luego, sus órganos de reproducción se hipertrofian y al fin aparece una espermateca; las obreras, en cambio, experimentan fisiológicamente la atrofia de sus ovarios y el desarrollo relativo de su inteligencia. El insecto de sangre real ignora fisiológicamente durante toda su existencia los útiles de los que el cuerpo de las trabajadoras se encuentra provisto. Si la función crea el órgano, o a la inversa, la colmena lo demuestra desde hace milenios. En el orden comunitario, el cuerpo se arquitectura insidiosamente en función de las necesidades sociales, el sistema nervioso se extiende en relación con los imperativos colectivos, el pensamiento obedece. La inteligencia inventiva fallece, la obediencia triunfa. Hombres y animales experimentan esta evidencia.

¿Hay que asombrarse de que los filósofos turiferarios de la comunidad y aniquiladores de la individualidad se consagren al culto de las virtudes de la abeja gregaria? Pitágoras, Platón, Aristóteles, Jenofonte, pero también las Escrituras, Clemente de Alejandría y muchos Padres de la Iglesia celebran las cualidades comunitarias del insecto, su excelencia metafórica como animal político, su ignorancia de los defectos del odioso Yo. En el orden de las metempsicosis a las que los pitagóricos y luego Platón en la misma línea ofrecen sacrificio, la abeja permite la reencarnación de los individuos que en una vida anterior practicaban la virtud social y cívica, la justicia y la templanza, pero que en el ejercicio moral de sus cualidades no reflexionaban verdaderamente ni recurrían a la filosofía.

¿Se puede expresar mejor la antinomia radical entre la sumisión y la inteligencia, la obediencia a la necesidad y la andadura filosófica, la Ley de Dios y el gesto de Eva? La abeja sobresale, pues, en el arte de existir tribalmente, pero también brilla por su espíritu crítico limitado y por su muy pequeña capacidad intelectual. Todas las filosofías políticas desembocan en esta evidencia: se gobierna mejor las individualidades que abdican, renuncian o no saben ni pueden ejercer su singularidad. La colmena muestra el imperio integral de la necesidad natural y, consecuentemente, la incapacidad radical de cualquier gestión cultural.

Las abejas son consideradas mensajeras de verdades divinas y embajadoras de buenas noticias celestes. Píndaro y Dionisio de Siracusa lo atestiguan al haber sido tocados por la gracia de un enjambre portador de excelentes presagios. También Platón, cuya madre Perictione lo había dejado en una mata de mirtos frondosa y espesa para que reposara en la sombra mientras ella hacía un sacrificio a una divinidad. Mientras el niño destinado a un magnífico futuro dormía a pierna suelta, un enjambre posó sobre sus labios un

poco de miel de Himeto —de excelente calidad—, envolviéndole con su zumbido dulce y tranquilizador. Así se profetiza la elocuencia del filósofo ateniense. Pues las alas materializan el alma y dan a la abeja los movimientos que conducen hacia el lugar de las verdades sagradas. De medida angélica, vehiculan las promesas de los destinos singulares y designan por señales a uno solo entre la multitud.

En los versos que les consagra en el cuarto y último canto de las *Geórgicas,* Virgilio sintetiza el conjunto de los conocimientos de la Antigüedad sobre las abejas. Aristóteles, naturalmente, pero también Aristómaco, un filósofo emboscado durante cincuenta y ocho años para observarlas, y muchos otros posteriormente se encuentran inscritos en la poética virgiliana. Las moscas de miel pasan por disponer en sus pequeños cuerpos de una parcela de inteligencia divina, pues su organización parece una prueba de la existencia de Dios. Y así, los versos o las ideas del poeta bucólico se reencuentran en los textos evangélicos o patrológicos que definen a la abeja como modelo ético, como emblema moral.

Trabajadoras y beneméritas, devotas y virtuosas, castas y puras, prolíficas y gregarias, fieles y disciplinadas, infatigables y sometidas, visceralmente obedientes y ligeramente retrasadas, las abejas obtienen evidentemente los sufragios cristianos. Amantes de simbolismos a veces absurdos, los teólogos inspirados constatan que las abejas suelen desaparecer en el corazón de la colmena durante los tres meses de la estación de invierno. Durante estas largas semanas, se convierten en animales invisibles, aunque siguen viviendo. Tres meses y tres días: veamos aquí una señal indudable. Pues también el Cristo existe, aunque invisible, durante las tres jornadas que siguen a su muerte. Las abejas y Jesús crucificado reaparecen gloriosos y triunfantes, en la luz de los inviernos ontológicos.

Otros pensadores amplían la comparación relacionando el dardo del insecto —de manera metafórica, claro está— con el del Señor, cargado con el ministerio de Justicia. Símbolo de la espada que sanciona la ley y expresa la verdad, el aguijón quema y castiga, purifica a través del fuego, limpia y consagra la remisión. La miel del Cristo explicita el aspecto medicinal del alma salvadora, curativa, dulcificadora y misericordiosa del Hijo de Dios. De manera que el animal se convierte rápidamente en un símbolo de resurrección y de vida eterna. Los filósofos paganos y los pensadores cristianos introducen a la abeja en sus bestiarios metafóricos. Ella permite poéticamente resolver las antinomias propias de sus visiones del mundo. Entre lo individual y lo colectivo, lo espiritual y lo temporal, las abejas eligen la tribu y lo sagrado. El símbolo excita aún hoy la memoria genética de los hombres.

En materia de relación entre los sexos, ¿qué es lo que permanece

indefectiblemente sagrado a los ojos de la mayoría de las civilizaciones y las culturas y nunca ha recibido críticas radicales, fundamentales, esenciales? ¿Qué instancia se ve preservada por la mayoría, condensada, mantenida, guardada y conservada, aunque haya dado desde hace siglos y en todas las latitudes pruebas de su naturaleza mortífera para las individualidades? ¿Dónde se esconde la colmena societaria que exige la abdicación y la renuncia a lo esencial de lo que constituye una singularidad masculina y una subjetividad femenina? ¿Dónde se puede encontrar esta máquina que transforma las energías singulares en proyectos colectivos? Pues en la familia.

¡La familia! Cuando la pareja se amplía y acoge a un tercero, surge la familia. En ella se ignoran en seguida los límites de las combinaciones, las probabilidades compuestas y sus destinos. La familia funciona con humores, esperma, sangre y lágrimas.

Manifiesta el triunfo absoluto de la naturaleza, deshaciéndose en la medida de lo posible de la cultura. Revela el imperio de la necesidad y el determinismo de la especie. Recuerda la animalidad siempre dominante en la carne de los hombres incapaces de preferir el artificio y que sufren ciegamente la ley de los mamíferos. Vive de agregaciones, de colages, de linajes, de genética, de programas, de instintos. Enguye lo diverso y regurgita lo semejante. Subraya el destino similar de los hombres y las bestias.

La colmena ofrece la metáfora apropiada para caracterizar la pulsión genésica cristalizada en una forma socialmente aceptable, deseable, apetecible. Jenofonte no se equivoca: en su *Economía o del gobierno doméstico* sintetiza todo lo que circula en la Antigüedad griega sobre la cuestión de la división sexuada de las tareas, sobre la diferencia de los sexos, la conyugalidad, el matrimonio, la domesticidad, la prole, la familia, y pide a las abejas que proporcionen metafóricamente el modelo de organización deseable de los hogares. Para los paladines del ideal ascético, una política de las disposiciones entre los sexos pasa por la formulación de un poder comunitario polarizado en torno a la generación y la procreación. Etimológicamente, la familia comprende a todos los que viven y habitan bajo el mismo techo, en la misma casa. Desborda a la pareja e invita a la superación de los individuos en provecho de unos estatutos y funciones determinadas: el padre, el esposo, el marido, el hijo, la madre, la esposa y la hija.

La familia occidental se construye a partir del falo, resplandeciendo en torno a este eje prehistórico. El modelo naturalista y organicista proporciona las bases de la falocracia, indicando los modelos marcados: en la naturaleza, los animales se juntan en parejas, se reproducen, posteriormente aseguran las condiciones de la supervivencia y de la transmisión de su especie y su progenitura. De

ahí las figuras obligadas de la heterosexualidad, la monogamia, la fidelidad y la reproducción. Desde el punto de vista de los fieles a la *moralina,* fuera de la pareja macho-hembra y de la necesaria generación, triunfa el desorden.

El descrédito de todo lo que escapa a estas leyes llamadas de la naturaleza se extiende a todas las demás formas de sexualidad decretadas como asociales, o a las disposiciones sexuadas promulgadas como antisociales: homosexualidad, poligamia, poliandria, incesto, pedofilia, gerontofilia, zoofilia, fetichismo, exhibicionismo, sadismo, masoquismo y, menos violentamente, pero ciertamente de una forma igualmente visceral, masturbación, soltería, libertinaje y esterilidad voluntaria, esas otras formas de sexualidad socialmente improductivas que constituyen en sí mismas sus propios fines. El uso de categorías definidas como perversas siempre ha estigmatizado la sexualidad del sujeto liberado de las normas y las leyes en esta materia.

¿Dónde está, pues, la norma? En las abejas, digo... Precisemos: Jenofonte celebra la reina —el rey, escribe falsamente Virgilio...—, porque participa del instinto divino. Su naturaleza incita su posición, su genética produce su lógica. En la colmena, la reina triunfa; en la casa, la mujer también. Pero en ninguna otra parte. La delimitación de las prerrogativas de una y de otra determina una geografía de los posibles y establece barreras, límites, fronteras. La dialéctica que anima los textos que legislan sobre la cuestión de la relación entre los sexos se articula la mayor parte del tiempo sobre una oposición radical entre lo interior y lo exterior. Se le reconoce a la mujer plenos poderes bajo techo, en la casa —con tal que actúe en el sentido del bien de la comunidad, y no para el suyo propio—, pero ninguno fuera de ella.

De ahí que exista un inventario de las tareas que se pueden deducir de las prerrogativas de la abeja real. Tareas que implican derechos y deberes para la esposa: organizar el trabajo doméstico, prohibir cualquier forma de ociosidad, repartir las tareas, centralizar eficazmente y redistribuir equitativamente los bienes de la comunidad, decidir los trabajos necesarios para la existencia y para la permanencia de la forma gregaria, asegurar la descendencia y la educación de los hijos encargados del futuro de la colectividad. De hecho, obedecer a la necesidad y aceptar el determinismo, he aquí la única posibilidad, las únicas libertades consentidas a las reinas de las abejas y a las esposas de los hogares. Querer la ley, amarla y poner toda la existencia al servicio de esta aquiescencia condena a las mujeres a un destino siniestro.

Los apicultores no reconocen las costumbres de sus abejas en la disertación de Jenofonte, que pretende justificar el orden natural. Como es evidente, las páginas del filósofo socrático tuercen las

informaciones con la potencia de distorsiones antropomorfas. La reina no decide, no escoge, no quiere: obedece. Si ocurre lo mismo con las mujeres, ¿a qué leyes deben someterse? ¿Dónde se puede trabar conocimiento de estas incitaciones no escritas pero sin embargo imperiosas? Los insectos siguen su inclinación natural, ciegamente. La obediencia los informa, aunque ninguna conciencia les permite alcanzar la evidencia de la ley activada. Pero, ¿y las mujeres?

El fundamento naturalista de cualquier opción falocrática se apoya en la fisiología y en el determinismo de los cuerpos. La ley natural obliga a escuchar las lecciones de la carne, a asistir a la escuela de las secreciones, los ritmos, los latidos de corazón, los alientos, las respiraciones, fuerza a reparar en las formas, a poner en práctica la anatomía. En este punto el filósofo deseoso de someter a las mujeres a la domesticidad, al confinamiento interior, constata el recogimiento de los órganos sexuales femeninos, escondidos y disimulados en el vientre. Ovarios, úteros y mecánica de las menstruaciones colocan la sexualidad de las mujeres bajo el signo del misterio fisiológico, de lo oculto, de lo inaccesible biológico, finalmente de lo inefable ontológico. Aparece entonces el lugar común, tan querido por los hombres, del eterno femenino siempre místicamente indecible.

¿Qué queda de la mujer en la madre transformada en esposa? El falócrata construye su visión del mundo sobre el naturalismo biológico. Se dedica a proponer conclusiones mientras expone solamente prejuicios, pues la existencia de los órganos específicamente destinados a la generación no obliga a los hombres a servirse de ellos, al contrario del animal incapaz de escapar a los dictados orgánicos. La mujer no se determina por su vientre, sus ovarios y su útero; tampoco el hombre por sus testículos y su escroto. Las diferencias naturales no se convierten en desigualdades culturales más que después de la decisión siempre masculina de explotar lo diverso para jerarquizar, ordenar y estructurar una visión del mundo en la que los machos se reservan el mejor papel.

El interior, el hogar, por tanto, es para las mujeres; el exterior para los hombres, por tanto, el resto del universo. La opción naturalista provoca una separación de lo real por lo menos desigual. ¿Es el falo que pende o el que está en erección, afuera, en el exterior del cuerpo, lo que obliga a permitir solamente a lo masculino el goce de todo lo que no es doméstico? ¿Es la turgencia obligatoria la que da validez a la actividad masculina mientras que la conformación del sexo femenino forzaría ontológicamente a la pasividad del receptáculo condenado a recibir? El modelo proporcionado por la naturaleza implica unas consecuencias negativas para las mujeres y otras positivas para los hombres: por un parte la actividad, el mando, la

dirección, la iniciativa, la decisión, el principio masculino disponiendo del imperio sobre el afuera; por otra parte, la pasividad, la sumisión, la obediencia, la docilidad, la subordinación, el principio femenino limitándose a los poderes del adentro.

Con mayor profundidad, y aun antes que la adopción del modelo naturalista y misógino, la presencia y la existencia de los órganos de la generación somete a las mujeres a su destino de madres. Para llevarlo a cabo deben contribuir a la forma que socialmente permite el ejercicio de la maternidad, a saber, la pareja ampliada en la familia. El orden natural suprime a la mujer y a lo femenino para celebrar la hembra y realizarla en la madre. La anchura de la pelvis, los ovarios dolorosos, las menstruaciones visibles y las glándulas mamarias protuberantes bastan a los paladines del orden natural para concluir que en las mujeres es evidentemente necesario el parto, la maternidad, la gestación, la crianza. Cuando los hijos aparecen, la asignación de residencia se encuentra de hecho realizada. Y por mucho tiempo. La obligación materna legitima el estado sedentario y sella el destino de las mujeres, eternamente limitado al adentro. Es la ley natural, hoy y siempre...

La domesticidad se impone y con ella se dibuja un destino occidental que sigue impregnándonos todavía hoy: la madre de sus hijos y la esposa de su marido constituyen dos figuras temibles para conjurar y deshacerse de la mujer en su pura desnudez existencial. Las ficciones del instinto maternal y de la sexualidad exclusivamente cerebral de las mujeres bastan para asegurar y legitimar el poder de esta disposición, mortífera para las singularidades. Maternidad y familia desactivan cualquier veleidad libertaria para inscribir el destino del cuerpo individual en la necesidad social comunitaria. Asignada la residencia, sedentaria, domiciliada, fijada, sujeta, una mujer que se convierte en madre renuncia de hecho a la expresión de su capricho, de su querer y de su libertad. Privada del mundo abierto, triunfa en el universo cerrado del hogar conyugal: nunca una cárcel fue más pérfidamente eficaz.

En la visión del mundo machista, el modelo naturalista se redobla obviamente por la repugnancia del modelo artificialista.

Allí donde triunfa la ley natural, se recela de la hipótesis del artificio. Constato que todos los filósofos que nos llaman a ajustar los comportamientos a las lecciones dadas por la naturaleza critican violentamente el maquillaje de las mujeres y todo lo que manifiesta el triunfo del artificio y de la voluntad sobre sus cuerpos: los perfumes, las joyas, los trajes, las telas preciosas y los tejidos exóticos. En cambio, Ovidio, que aboga por el artificio en todo, escribe un libro titulado *Cosméticos para el rostro femenino* en el que celebra los ungüentos, los marfiles, los peinados aderezados, los olores, los

potingues, las cremas, los inciensos, los cuidados de la piel y todo lo que magnifica la decisión humana de hacer retroceder las violencias y las brutalidades de la naturaleza. Esto es, el maquillaje no expresa la sumisión social de las mujeres al poder falócrata sino la reivindicación del artificio contra el imperio de la naturaleza que ciertos hombres desean.

Pitágoras y Platón, Jenofonte y Aristóteles, Plutarco y todos los Padres de la Iglesia sin excepción consagran gran cantidad de páginas a celebrar el modelo natural y a prohibir con una gran vivacidad la posibilidad de que las mujeres se apropien de su destino mediante el artificio, la decisión y la escultura de sí. El diablo es artificio, engaño, seducción, mentira, quintaesencia del arte. Una mujer que rechaza la naturaleza y apela a los artificios manifiesta de manera puntillosa que conoce estos dos mundos separados, al igual que están separadas la alimentación y la gastronomía, la sexualidad y el erotismo, el instinto y el querer. El modelo naturalista, fundador de la lógica falócrata, condena a las mujeres a la sexualidad y les prohíbe cualquier acceso posible al erotismo. Promesas de nihilismo generalizado para las relaciones entre los hombres y las mujeres...

En materia de intersubjetividad sexuada, la lógica fisiológica provoca la separación equivocada entre el *adentro* femenino y el *afuera* masculino. Produce el reparto de los papeles, la legitimación de la domesticidad, la necesidad de fundar una familia y la obligación de generar una descendencia. Luego, esta opción naturalista se convierte en una lógica teológica apoyada en una dialéctica igualmente equivocada: opone lo *alto* divino, celeste y masculino a lo *bajo* humano, terrestre y femenino. Esta nueva propuesta genética contribuye también a fecundar la mitología falócrata y familiarista permitiendo una teoría del poder unitario y de la autoridad paterna.

En este punto volvemos a encontrar a los dualistas con su furiosa oposición entre un mundo celeste, ideal, puro, inteligible y un universo terrestre, concreto, impuro y sensible. En primer lugar nos acordamos, obviamente, de Platón, el más célebre partidario de esta esquizofrenia ontológica. Pero sin razón, pues el autor del *Timeo* era en realidad pitagórico y en numerosos puntos cardinales de su visión del mundo está influido por esta escuela: del dualismo a la metempsicosis, de la valorización del alma al descrédito del cuerpo, de la propuesta del ideal ascético a las opciones místicas esotéricas, del papel arquitectónico del número a las proporciones en la economía del mundo o a la teoría del Uno, el discípulo de Sócrates parece la mayor parte del tiempo un alumno dócil y balbuciente del filósofo del muslo de oro. Pues es Pitágoras quien inventa filosóficamente en Occidente la dialéctica de lo alto y de lo bajo.

Los pitagóricos y su maestro decretan que el cielo está habitado por un principio único, monolítico. Importada de Egipto y de Babilonia, la creencia en el mundo celeste y en el Dios-Uno propone un modelo de perfección inaccesible. Cuando, en este sentido, la teoría idealista se despliega a las mil maravillas, esta instancia se convierte en una entidad inaprehensible, indecible, inefable, imposible de atrapar con las categorías racionales del entendimiento. Sólo una procesión intelectual, una purificación espiritual, una dialéctica ascendente, una conversión mental permiten percibir este mundo que pretende gobernar el conjunto de lo real sensible.

Aunque manifestando seguramente más un género de teología negativa que un abordaje hipotético-deductivo, el cielo de las ideas se convierte rápidamente en una geografía dominada por un principio divino que concentra la fuerza, la autoridad, el poder, el gobierno. El Dios de los discípulos de Pitágoras se resiste a la descripción, desde luego, pero no deja de existir cuando rige, decide y quiere lo que acontece hasta en los menores detalles. En el mundo de lo alto, reina absolutamente, solo y sin compañía. ¿Cuál es su destino? Garantizar el Orden que él mismo produce, asegurar la permanencia de una Armonía que él mismo fabrica. En este universo de perfección ideal, todo es armonioso, equilibrado, perfectamente dispuesto, nada revela el menor desorden, el menor aspecto inarmónico, esas cualidades intrínsecas y negativas de lo real sensible. Allí donde los hombres flaquean, el absoluto se expande.

¿Qué consecuencias entraña esta fastidiosa teoría en la cuestión de las disposiciones de los seres sexuados? Los hombres y las mujeres deben aspirar y desear en la tierra la Armonía localizable en el cielo. La realización hasta el más ínfimo detalle de la perfección del mundo ideal funda lo esencial de la metafísica de las costumbres pitagóricas. A la cuestión de *¿qué hacer?,* los alumnos de Pitágoras responden blandiendo el modelo trascendente. Lo alto influye en lo bajo. Esta dialéctica vertical implica una teoría de la armonía que sirve de modelo para la disposición de los dos sexos, luego copiado por Platón y los platónicos, Jenofonte, Aristóteles, Plutarco y todos los representantes de la galaxia patrística y sus seguidores laicos hasta hoy.

Para los negadores del deseo y del placer, la Familia debe reproducir y calcar en la tierra la organización celeste. También deben hacer lo mismo la Ciudad y el Estado, desde luego, así como toda forma que ponga en escena a dos individuos. El reino de la armonía como virtud que cimenta a las parejas y a cualquier intersubjetividad ha establecido por lo pronto un imperio que dura casi tres milenios. Así, Dios es al mundo lo que el hombre es a la mujer, los padres a los hijos, el padre a su familia, el Rey a sus súbditos. De ahí que se

inscriba en el registro positivo y celeste a Dios, a lo masculino, al parentesco, a la paternidad y a la realeza, al tiempo que se arroja hacia los abismos negativos a lo real sensible, a las mujeres, a la progenie y a los sujetos. Podemos extraer una lección: lo diverso y lo múltiple deben federarse bajo el registro imperioso de lo Uno.

Fractal a medida de sus deseos, esta lógica supone que lo infinitamente pequeño reproduce las formas de lo infinitamente grande y que lo infinitesimal despliega a su medida un modelo macroscópico. La geografía de la familia formula la del cielo. Su historia sintetiza el orden celeste. La estructura principal proporciona las duplicaciones infinitas. El hogar concentra la ley divina. El macho reina en su familia como lo hace Dios sobre lo real. Lo que desborda al Uno obedece a la necesidad súbitamente entendida como natural, mientras que este modelo es eminentemente cultural e ideológico, pues permite fundar y asentar intelectualmente el poder de los hombres que se benefician de su sola fuerza física y del monopolio de la coacción permitida.

Así pues, la dominación y la servidumbre inducidas no proceden de un orden natural sino de la voluntad cultural de los que son más fuertes en el terreno físico. El imperio falócrata procede de la lamentable potencia corporal y muscular: poder golpear y pegar, destruir y humillar, hacer daño y lastimar, someter y maltratar. Algunas consecuencias se desprenden del modelo naturalista en el que el macho dominante decide el derecho y establece las reglas, decretándolas justas en cuanto legitiman el estado de hecho brutal del que él saca provecho. Dios sirve a la mística varonil que se ha creado para esta ocasión, dotándola de los atributos de un sexo fuerte.

Naturalista y teológica, trascendental y fractal, la lógica falócrata organiza las dialécticas en conjuntos coherentes. Allí donde las oposiciones son dominantes, las propuestas de reducir estas contradicciones constituyen bloques de coherencia intelectual generadores de un nuevo dualismo: del lado masculino encontramos el Uno, el Afuera y lo Alto; y del lado femenino, lo Diverso, el Adentro y lo Bajo. La coexistencia de estos contrarios supone una teoría de las proporciones susceptible de resolverse en fórmulas armoniosas y generadoras de equilibrio, paz y orden.

La Armonía, he aquí la gran obsesión de los filósofos pitagóricos, independientemente de sus asuntos predilectos. La doxografía de la escuela rebosa de yunques y martillos diferentes, de discos de bronce de variado espesor, de vasos desigualmente llenos de agua, de planetas innumerables, de sonidos múltiples y de cifras considerables. Pero los problemas son: ¿cómo, a partir de lo diverso, producir lo armonioso? ¿De qué manera conseguir ruidos, sonidos, cosmos y números melodiosos y proporcionados? Finalmente: ¿cómo fabricar,

con hombres y mujeres, y con hijos, una forma social y comunitaria consonante?

Hipódamo de Mileto se aplica a la tarea como arquitecto y urbanista. Mediante casas construye bloques, luego barrios, y al fin propone un plan al que hoy damos su nombre y en el que lo diverso desaparece en provecho de una ciudad definida como un todo armonioso; Damón el Eteo, llamado el músico, procede de la misma manera con los tres géneros de ritmos, los cuatro géneros de voz, el número de notas y sus diferentes modos, para acabar avanzando las hipótesis que formulan las condiciones de producción de la armonía musical; Policleto de Sición, escultor, armoniza los diversos miembros del cuerpo masculino tallando la piedra y realizando una obra de proporciones perfectas, bautizada entonces como el *Canon;* Arquitas de Tarento, mecánico y geómetra, militar y filósofo, trabaja en las formas de duplicar los volúmenes o en la consonancia de los números que permiten lograr resultados enarmónicos: todos reducen lo Diverso al Uno y reúnen la multiplicidad esparcida en la singularidad de una obra. Una ciudad, un tratado de musicología, una escultura, un texto teórico y algunos teoremas formulan en sus terrenos respectivos las leyes de la verdad armoniosa.

¿Y para las disposiciones entre los sexos? ¿Existen en el corpus de los filósofos pitagóricos hoy disponible individuos preocupados por concebir la comunidad doméstica como tal o cual plan de urbanismo o como una fórmula que consiga el establecimiento de los sólidos? ¿Qué Hipódamo existe para la pareja? ¿Qué Damón para la sociedad conyugal? ¿Qué Policleto para la maternidad? ¿Qué Arquitas para la familia? Los investigadores que establecen la doxografía clásica de los filósofos anteriores a Sócrates optan en este tema por el silencio. Probabilidad de textos apócrifos, falta de seriedad teórica, dataciones aproximativas: todos los universitarios preocupados por recopilar los fragmentos presocráticos justifican así el olvido teórico de una tradición de mujeres pitagóricas que sin embargo sigue existiendo.

Teano, Perictione, Fintis, Melisa y Myia, a pesar de las imprecisiones de las fechas, de los nombres, del grado desconocido de parentesco o proximidad con Pitágoras, de su estatuto incierto como autoras o epígonas, pueden comprenderse intelectualmente de manera menos fragmentada y parcelaria que muchos pensadores aislados, como los de Abdera, cuya obra queda desgraciadamente reducida a la porción que el azar permite encontrar en los hallazgos arqueológicos y papirológicos. Además, leer a mujeres filósofas promete siempre un aumento del interés y suscita una verdadera carga de curiosidad en un mundo casi exclusivamente reservado a la palabra masculina. Algunas páginas íntegras, cinco cartas consagradas a la educación de los hijos, al arte de vencer o de soportar los celos, al de gobernar la

domesticidad o al de aceptar los estragos del tiempo, he aquí, todo sumado, suficiente materia para reflexionar de manera sustancial.

Desde luego, estas mujeres filósofas no brillan desgraciadamente por su complejidad retórica. Sus disertaciones no enseñan de qué manera la mónada produce la díada que engendra el número que, a su vez, genera en cascada los puntos, las líneas, las figuras planas o de tres dimensiones, el cuerpo sensible, etcétera. En las antípodas de la razón mística, lejos de toda preocupación ontológica y teorética, estas mujeres disertan sobre la cotidianidad doméstica y proponen una auténtica doctrina de la virtud. En la Escuela pitagórica algunos se ocupan de las revelaciones de la esencia, otros de la naturaleza del absoluto, moviéndose todos en el registro de la doctrina pura. Sin embargo, muchos se preocupan de la enseñanza llamada acusmática, caracterizada por la economía de la doctrina, la evitación de la demostración y la polarización en torno a la síntesis mnemotécnica de los puntos fundamentales del pensamiento magistral. ¿Cuál es su tarea? Decir lo que hay que hacer o no hacer, dictar prescripciones que pretenden ordenar la vida cotidiana de manera muy detallada.

Las mujeres pitagóricas, cuyos fragmentos y cartas aún subsisten, pertenecen a esta última categoría de actores filosóficos —los acusmáticos—. Con el designio de elucidar la cuestión de la disposición entre los sexos en los paladines del ideal ascético, el contenido del corpus conservado basta claramente para hacerse una idea muy nítida de la doctrina. Sorprendentemente, lo que se enuncia en estas pocas y modestas páginas proporciona el conjunto de las prescripciones de Platón, Jenofonte, Aristóteles y Plutarco sobre la cuestión. Las *Leyes* del filósofo de la caverna, la Economía del pensador socrático, la *Política* del Estagirita, los *Deberes del matrimonio* del inventor de las biografías paralelas (cuatro obras mayores de la Antigüedad que pasan tradicionalmente por agotar el tema), retoman, a veces palabra por palabra, el contenido doctrinal pitagórico, contentándose con comentarlo o enmendarlo vaga y ligeramente. Y como en cualquier otra tradición secular de escritura filosófica, sin citar nunca verdaderamente las fuentes...

Rápidamente se baja el tono de voz cuando se constata que las mujeres pitagóricas no superan ni manifiestan mayor sagacidad y originalidad que sus condiscípulos varones en el tema de la diferencia sexual. Allí donde los hombres desarrollan una teoría del afuera y del adentro, apelan a una dialéctica del Uno y de lo Múltiple, recurren a la metáfora organicista y naturalista y se apoyan en la opción teológica y espiritual de los dos mundos; las mujeres, obedientes y sumisas, retoman íntegramente por su cuenta las teorías de sus esposos, padres o amigos. Las pornografías públicas y las exhibiciones sexuales de Hiparquia la cínica se sitúan en las antípodas filosóficas

pitagóricas y dejan soñar al pensador aficionado con sensaciones fuertes...

En sustancia, he aquí las opciones de estas damas pensadoras: la conformación fisiológica de las mujeres las obliga a la maternidad; del hacer hijos se deducen la pareja y la familia, formas ideales que aseguran la reproducción de la especie y le dan un máximo de oportunidades; de ahí la evidencia de una fidelidad estricta y la prohibición fundamental de todo libertinaje; en consecuencia, las tareas correspondientes al funcionamiento doméstico y a la gestión de los quehaceres cotidianos, desde la educación de los hijos hasta el cuidado atento de sus maridos, pertenecen a las mujeres de hecho y por derecho. Para ellas, la fidelidad, la monogamia, la heterosexualidad, la pareja y la maternidad constituyen también los arquetipos insuperables. De manera que lo inverso de estos principios sagrados se convierte en el mal, sea en la forma del placer, de la sexualidad querida por sí misma o del desorden.

En cuanto al divorcio, supone la exacta antítesis de la armonía realizada por el matrimonio. En la familia, figuración en la tierra de la Armonía que reina en el cielo, todo debe apuntar al equilibrio, a la paz, al orden. Así como se obedece a un Dios único en el cielo, una se pliega absolutamente a la autoridad del marido bajo el techo de la casa. Sometiéndose a su orden, se realiza en el propio microcosmos el principio que triunfa en el macrocosmos universal. La ley del cosmos debe ser activada en las formas de la familia y de la pareja. La autoridad paterna procede de la potencia divina, las decisiones del esposo equivalen en la tierra a los edictos divinos del mundo ideal. Se trata de Dios Padre, por supuesto...

El hombre manda con amor, la mujer obedece con inteligencia —piensan ellas—. La felicidad de una mujer coincide con el ejercicio de la necesidad natural, con el consentimiento de las voluntades de su marido. Cuando somete su propia voluntad a la de su esposo realiza la Armonía dulce de los dioses, tan querida por ellos. Reunidos lo alto y lo bajo, cercado el adentro, evitado el afuera, instalado el equilibrio, fabricadas sabiamente las proporciones, la música de las esferas se deja oír: todo se desliza en el cosmos de una manera perfecta, ideal, eufórica. La excelencia surge con la unión realizada; la unidad se constituye en torno al poder varonil.

¿Quién, hoy en día, afirmaría sin pestañear la desaparición de la imposición del modelo Armónico pitagórico en la pareja, el hogar y la familia modernas? Tres mil años después, o casi, la ideología familiarista sigue optando todavía por la desaparición de los conflictos, por la reducción de las diferencias, por la desintegración de las alteridades y la realización de una fusión asimilada a la confusión. La esfera platónica y la platija de Aristófanes siguen representando la

celebración metafórica de la pareja y de la familia instruidas según el orden de la negatividad conjurada y despachada en provecho de una positividad realizada en la generación, en la encarnación física de las diferencias resueltas, en el devenir Uno de lo diverso carnalmente asociado. En la colmena de Jenofonte cada cosa tiene su lugar, como sucede en la familia nuclear y antediluviana.

¿Cómo realizar la Armonía? Juntando las partes, estabilizando el conjunto y guardando la unidad, pues todas estas operaciones crean y mantienen el orden universal. Pero la idea de un cosmos organizado en función de unos principios inmutables transpuestos a un terreno diferente al de la astronomía produce malentendidos sin fin. Buscar un modelo heterónomo (la astronomía mística) para legitimar una figura específica (la familia falocrática) conduce a poner en riesgo la autonomía de los dos registros y a malograr la ocasión de las dos verdades separadas. En el terreno epistemológico, el pitagorismo funciona siguiendo modelos metafóricos, como muchas filosofías dualistas, trascendentes y espiritualistas. Pitágoras quiere el orden del cielo en la tierra, pero logra simplemente legitimar el orden de los hombres sobre el mundo de las mujeres en nombre de una hipótesis fantoche y facticia y de una fisiología tiránica.

En el concierto doméstico, cada cual interpreta su partitura con el designio de producir una música armoniosa, melodiosa, agradable, dulce al oído. El director de orquesta da el *la* y lleva el compás. Naturalmente, se trata del hombre. La división del trabajo se impone, el reparto sistemático de las tareas también. La identidad se forja exclusivamente a través de la función. El padre de familia requiere a la madre de familia, al igual que Dios requiere al Hombre, o la Pareja a la Familia, y luego el Uno a lo Diverso, el Afuera al Adentro, lo Alto a lo Bajo. Entonces lo real encuentra sus puntos de equilibrio, sus ocasiones de estabilidad. No hay organización del mundo más dualista, no hay propuesta ética más espiritualista, no hay ideología más falócrata que este pitagorismo y su maldita posteridad.

De manera menos prosaica, más trivial, la realización de la Armonía y del Orden pitagóricos supone que la mujer tolera un triple papel: ama de casa, madre de familia, modelo de esposa. ¿Quién rechaza actualmente esta triple función que reduce y condena al sexo femenino? ¿Quién rechaza la servidumbre de lo femenino a estos registros escleróticos? ¿Quién prohíbe la sumisión del destino de las mujeres a esta serie de trivialidades ancestrales? Pues el libertino. ¿Quién pone en tela de juicio estos modelos caducos? ¿Quién fustiga estos papeles, desprecia estas funciones y deshonra estas distribuciones? ¿Quién critica estas tres vocaciones presuntamente naturales? El libertino. ¿Quién se regocija en reducir a las mujeres a la domesticidad, a la maternidad, a la conyugalidad? ¿Quién celebra el

vínculo conyugal, el deber conyugal, la fe conyugal? ¿Quién ama a la señora, a la burguesa, a la ama de casa, a la cocinera? El misógino que lleva su falo como un gnomo. Y, confundidas todas las generaciones, muchos hombres fabricados mentalmente con estos principios.

Aun menos poéticas, pero más y más prácticas, las consecuencias de la cultura armoniosa obligan a la esposa a abdicar de toda opinión propia, de todo pensamiento personal. La sumisión exige la renuncia a la subjetividad y el despojamiento de su singularidad. El cuerpo deja de existir de manera autónoma. No se toleran ni los deseos, ni los placeres, ni la sexualidad libre fuera del marido y de la procreación, ni la soltería, ni la esterilidad voluntaria, ni la pasión. Bajo estos auspicios desagradables, nos despedimos de cualquier autonomía carnal, de cualquier libertad corporal. En cambio, practicamos asiduamente la virtud y la piedad, la mesura y la circunspección, la reserva y la discreción, la obediencia y la abnegación. Y viva la Armonía realizada... ¿Se dirá que estoy haciendo un viejo retrato de hace veinticinco siglos? Pero, ¿cuántos de mis contemporáneos, entre los hombres, lo discuten y se sublevan *en el fondo?*

Abandonemos esta vez la teoría y miremos más de cerca a un parágrafo de la doctrina de la virtud pitagórica, en este caso una carta de Teano a Nicóstrato sobre la necesidad que la destinataria de la correspondencia tiene de conjurar unos celos aparecidos a partir de una infidelidad conyugal de su esposo. La primera mujer invita a la segunda a superar su dolor: el engaño de su marido no significa nada, pues se justifica por el deseo único de placer sexual y la pura voluntad de goce corporal. ¿Por qué sufrir sin razón, puesto que lo esencial se ha preservado? ¿Cómo podríamos desear el vicio del sexo más desenfrenado entre marido y mujer?

Que el marido infiel vaya, pues, a consumirse en los brazos de una cortesana o de una mujer frívola, con tal que dispense a su esposa de los asaltos de su animalidad. La violencia del deseo varonil desahogada en las sábanas de una mujer de costumbres ligeras, he aquí el desorden, lo inarmónico, el exceso. Corresponde a la mujer restaurar el orden y la armonía construyendo la paz mediante el perdón, la indulgencia, la paciencia. Tanto más, añade Teano, cuanto que los fuegos furiosos del adulterio duran poco y la pasión se apaga por sí misma, rápidamente, mientras que los vínculos del matrimonio proceden de una consistencia más sólida. Una esposa debe ganar su salvación agradando a Dios. Conciliando la tierra y el cielo, religando lo alto y lo bajo, obtiene un estatuto en la memoria de la potencia cósmica que preside, no lo olvidemos, las reencarnaciones y las temibles leyes de la redistribución de las almas en los nuevos cuerpos. Someterse aquí abajo a la ley del marido permite ganar el paraíso y la eternidad allí, junto al poder divino. El cristianismo podrá crecer con

esta representación del mundo. Lo que Dios quiere, el hombre lo quiere. En el paraíso de los ascetas, las platijas, los elefantes y las abejas son los reyes...

Organicista en la lógica del interior y el exterior, teológico en la de la tierra y el cielo, el naturalismo falócrata funciona igualmente siguiendo un principio genético, seminal y espermático que apela al tiempo de la sangre y del suelo, opuesto al del contrato y la voluntad. Eternidad deseada contra duración limitada: las opciones familiaristas y libertinas se oponen radical y fundamentalmente. Uno, luego dos, luego un tercero y otros más, el trayecto político se afirma con evidencia: del individuo a la pareja, de la pareja a la generación, de la paternidad y la maternidad a la familia. Así, el hombre gregario se convierte en el precursor de lo social y más tarde de la organización política entera. Aristóteles no dice otra cosa exhibiendo su famoso "animal político" en el circo de su ética comunitaria.

La política comienza menos con los *dos* de la pareja que con los *tres* de la familia, con la llegada del primer hijo. La armonía supone la reducción de los contrarios femeninos y masculinos a la complementariedad de la pareja; asimismo, parece exigir al tercero como una ocasión de realizar la unidad de la familia. De ahí la evidencia de la dimensión eminentemente política de toda procreación. Allí donde los individuos imaginan construir una pura y simple historia singular, escriben una página ideológica y cultural llena de historia, de sociología, de demografía. El gesto amoroso, cuando se obstruye con disposiciones duraderas, desemboca en una práctica colectiva. Comenzadas con el esperma y la sangre individuales, las historias de amor fecundan, un día u otro, de mala gana, el suelo de una Nación y la tierra de una Patria.

Por esta razón, todos los regímenes autoritarios o violentamente persuasivos han legislado sobre la cuestión de la intersubjetividad sexual. Desde Platón y Aristóteles, las filosofías preocupadas por fundar colectividades y realizar sociedades no han dejado nunca de emitir consideraciones sobre la soltería, la pareja, la sexualidad, la procreación, la familia, el divorcio, la herencia, el derecho y todas las modalidades que se puedan derivar de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Aun en el modo fractal, la célula de base de la sociedad, la familia, y el remate absoluto de la política, el Estado, funcionan como un contrapunto destinado a producir sonidos armoniosos. La ciudad ideal platónica y la de Aristóteles construyen las dos extremidades de la vida ética sobre las mismas estructuras, preocupadas por repartir las fuerzas siguiendo principios idénticos. Volvemos a encontrar aquí las invitaciones pitagóricas, convertidas ahora en las instituciones occidentales canónicas donde las

obligaciones proliferan, pretendiendo la disuasión o la prohibición del soltero, esa figura antipolítica radical.

Lejos de hacer sonreír, con el tiempo, las Inspectoras de los Asuntos conyugales de las *Leyes* de Platón y el servicio sexual nacional obligatorio de la *Política* de Aristóteles disponen hoy en día de prolongaciones inesperadas, que han sido reformuladas en los términos y las categorías del Occidente contemporáneo: la presión ideológica, la mirada del otro, la palabrería y la dictadura del Uno, tan tratados por Heidegger, la persuasión fiscal, el modelo dominante, la carga mediológica (desde los cánones del arte cristiano —Anunciación de la Virgen encinta, alumbramiento en el establo y tribulaciones de la Santa Familia—, a los de la lógica mediática que triunfa en el mercado —el buen matrimonio, la familia maravillosa, el cuento de hadas, el marido, la mujer, la amante-). La tiranía social deja poca libertad a las voluntades reacias a las disposiciones clásicas. Rechazar deliberadamente la sangre engendradora equivale a renunciar tácitamente al suelo de la nación.

En fin, la voluntad de eternidad anclada en el vientre de los amantes de la familia revela profundamente una angustia existencial radical, una incapacidad para admitir la propia finitud, un deseo de conjurarla mediante el fantasma de las generaciones, de la descendencia, de la transmisión, de la inmortalidad obtenida y vivida por poderes. Dejar una huella: deplorable razón, ridícula justificación, ruin argumento. La nada triunfa entera, incluida esta increíble pretensión de creerse definitivamente a salvo de la muerte eterna gracias al teatro familiar. Más allá de la gozosa lotería de lo recesivo y lo dominante, la genética deja a la sangre la inmensa perspectiva aleatoria de combinaciones infinitas.

La familia pretende ser una máquina de producir eternidad individual. De hecho, triunfa como auxiliar recuperadora de la pulsión de la especie y del orden colectivo. Allí donde la libido amenaza con hacer dominar exclusivamente el caos, el desorden, la violencia de una energía brutal y sin ley, la familia fija, retiene, detiene y enjaula el deseo dándole una forma socialmente aceptable. Además, obliga a sus miembros a un servicio social y comunitario continuos. Bajo capa de tender a los fines personales que edifican su progenie, el padre y la madre sirven a un gran designio político que exige de sus servidores una renuncia al poder libertario de utilizar soberanamente su tiempo, su cuerpo, su fuerza. Con el deseo nómada fijado por las condiciones de un placer sedentario, cristalizado mediante el compromiso conyugal y los hijos, las dos singularidades renuncian a sus bienes propios y acceden a las funciones sociales, pagadas con la moneda simbólica del reconocimiento identitario consabido.

El instinto, el puro instinto, nada más que el instinto: no existe

ninguna otra fuente del gregarismo antes de su endurecimiento en las formas sociales. La incapacidad para nacer, vivir, gozar y morir solo, entre dos nadas, destinado a una desaparición inapelable, condenado a los únicos expedientes de la duración —que el libertino sabe que pueden y deben ser magníficos—: he aquí las razones del orden y de la ley presentadas bajo los auspicios de la naturaleza. Condescendiendo a los modelos dominantes, el individuo abandona su singularidad, para obtener luego en pago de su docilidad y su conformismo, durante un tiempo solamente, la paz del alma, la quietud del espíritu, la indolencia del cuerpo, el placer animal de no sentirse solo, de ser semejante a los otros, creyéndose a la vez diferente. En la pareja y en la familia despuntan inexorablemente las fuerzas animales con las que se estructuran las hordas, los rebaños, las tribus. Y las colmenas.

CAPÍTULO SEGUNDO

DEL CONTRATO

¡Por ello, aprended primero a amar!
Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Alguna vez hombres individuales podrán gozar de toda la autosuficiencia de un dios y de todo su poder de autorredención.
Nietzsche, *La gaya ciencia,* f. 300.

¿No tendría que convertirme en un erizo? Pero tener púas es una dilapidación, incluso un lujo doble, cuando somos dueños de no tener púas, sino manos abiertas...
Nietzsche, *Ecce homo,* Por qué soy tan inteligente, f. 8.

Para Arthur, erizo de la *rue des Fleurs* (calle de las Flores).
Para Alain Szczuczynski, que come erizos.

Celebración del erizo soltero

Un águila con las alas cercenadas, un caballero calvo, un camello que caga en una ribera, un lobo que toca la flauta, un cangrejo y su madre, una esclava fea, un estómago y unos pies, una serpiente congelada, un león enamorado y una rata agradecida, algunos perros en guerra, un marchante de estatuas, un médico ignorante, un milano que relincha, un pescador de piedras en un río, la gallina de los huevos de oro, un topo y su parentela, una cerda engordada de mala manera y muchos otros animales habituales en el bestiario fabuloso: se encuentra de todo en Esopo, toda una mina para sus seguidores. Pero ninguna huella del erizo. Aunque Aristóteles consigne en su *Retórica* una pieza esópica sobre el susodicho animal, el corpus clásico del poeta griego no contiene ninguna historia con la bestezuela espinosa.

El mismo silencio encontramos en las fábulas de Fedro o de Aviano, que ponen en escena a un viejo ratón y a una chova disfrazada, a un ciervo pedigüeño y a un lobo como falso testigo, a un asno burlón y a un toro joven, a una gata salvaje y a un pavo real descontento, a una víbora que roe una lima y a una montaña que da a luz, a un perro envejecido y algunos pretendientes enamorados, a un oso y a unos camarones, a un cuervo que saluda y a un zorro que renuncia a las uvas —pero el erizo siempre está ausente—. Hay tantos animales como se querrá, célebres desde entonces, sobre todo gracias

a La Fontaine, pero nada que se parezca ni de cerca ni de lejos al pequeño hocico del mamífero insectívoro. Sorprendentemente, los fabulistas de la Antigüedad grecolatina no ven utilidad ninguna en convocar a este animal, tan precioso sin embargo en más de un aspecto.

Ahora bien, los autores de las fábulas sobre animales que expresan tipos, caracteres y temperamentos deberían tener en cuenta al erizo, pues este animal expresa en el grado más alto las virtudes de la prudencia, de la previsión y del cálculo hedonista. Sólo él manifiesta la obligación de estar avisado en un mundo peligroso, violento, cruel y perpetuamente sometido a las pulsiones de muerte. Cuando en lo real todo revela el imperio de lo negativo, del odio, de la maldad y de los peligros, el erizo prueba lo bien fundado de la protección, del repliegue y de la prevención. Y enseña a quien sabe mirarlo la necesidad moral de protegerse y de mantenerse a buena distancia de los otros.

Este animal encaja muy bien en su papel: sus púas erizadas en todos los sentidos, a menudo habitadas por una colonia de alegres parásitos, de ácaros y de garrapatas, no permiten la familiaridad de cogerlo con la mano y hacen imposibles la caricia untuosa, el manoseo intempestivo y el contacto abusivo; su actividad nocturna o crepuscular lo sustrae a la mirada de las gentes diurnas, las más comunes, las más corrientes; su innegable capacidad de matar y comerse a las serpientes lo instala de hecho en el rango de los emblemas occidentales del combate contra las potencias del mal; su reputación, al parecer fundada, de insensibilidad con respecto al veneno de la abeja, o su indolencia cuando come avispas o abejorros, consagran al animal irrespetuoso con las colmenas y con sus huéspedes; su letargia cíclica y sus hibernaciones solitarias lo colocan entre los amantes de los desiertos existenciales. Todo esto esboza el retrato de un animal amable en más de un aspecto.

Su técnica para evitar lo negativo procede del repliegue, del recogimiento, del cierre de las escotillas por las que el mundo suele penetrar habitualmente en la carne y por tanto en el alma. Desde que aparece el riesgo del estrés, de la frustración o de la amenaza, el erizo baja la cabeza, vuelve a colocar sus púas delante de la cara, arruga la nariz, que se encoge y se recoge. Casi enteramente enrollado sobre sí mismo, la obertura de su manto dibuja aún una forma de corazón, antes de que desaparezca el conjunto. El hocico se cobija bajo la visera de las púas, como hacen asimismo los dedos anteriores. Aún una contracción más, y la parte delantera se une a la trasera. Queda una bola erizada de espinas, inaccesible, insensible, *protegida.*

Formalmente, no se puede expresar mejor la necesidad de defenderse, protegerse, preservarse y resguardarse de los golpes de la

fortuna. Algunos animales cambian de color, se metamorfosean, se confunden con el medio, otros enseñan los dientes, insisten en sus defensas o en sus colmillos afilados. Lo mismo sucede con los hombres que oscilan entre la estrategia del camaleón y la táctica del felino. Por su parte, el erizo rechaza tanto el mimetismo de los parajes como la violencia del predador, pues prefiere una sabiduría verdaderamente hedonista: evitar el displacer, ponerse en la posición de no tener que sufrir ningún disgusto, instalarse en el retiro ontológico. Ni desaparecer, ni atacar, sino estructurarse como fortaleza a partir de un pliegue en el que se preserva la identidad.

Enrollarse como una bola o entrar en hibernación, he aquí dos modalidades parecidas de la relación con el mundo que evitan imponer el combate o rechazan deliberadamente instalar la intersubjetividad en el terreno de la violencia, la guerra y el conflicto. En su postura típica, el erizo manifiesta la voluntad feroz de economizar la famosa lucha hegeliana de las autoconciencias opuestas. El individuo que en su relación con el otro aborrece el odio, la negatividad y todas las formas que toma la pulsión de muerte, sobresale en esta lógica del *pliegue de resistencia,* generando una finta benéfica.

En el corpus católico, el animal queda equiparado muy pronto al pecador. ¿Qué razones hay para que el cristianismo deteste al erizo? Los profetas, siempre tan atrozmente perspicaces, observan que el animal vive preferentemente en las ciudades en ruinas, manifestando una predisposición perjudicial por las ciudades abandonadas por los hombres y, por tanto, malditas porque tocadas por la peste, el hambre, la enfermedad, la guerra y otras catástrofes de parecida factura. San Agustín, siempre, decididamente él cuando se trata de proferir tonterías, establece una relación de similitud entre la envoltura de las espinas y la carga de los pecados. Uno se acuerda, en el Gólgota, de esa especie de erizo que era llevado como sombrero por un Dios hecho hombre y decidido a cargar con todos los pecados del mundo. Quizá la metáfora tiene aquí su nacimiento...

Los Padres de la Iglesia le reprochan la hipócrita insolencia de quien se encierra con orgullo sobre sí y rechaza abrirse a los otros, al mundo. Peor: estos teólogos enterradores de la filosofía fustigan el deseo de ser autónomo y de presentarse como su propia ley, independientemente de toda referencia a Dios. Replegado, enrollado como una bola, solipsista en su querer deliberado, el erizo comete una falta grave al reivindicar y realizar la soberanía, la independencia, sin preocuparse por el recurso trascendental, sin aspirar al auxilio divino. Pecado mortal para los vendedores de más alias, imperdonable error: no se sabría existir independientemente del prójimo, pues la vida se justifica por él y para él.

Los sectarios cristianos se sulfuran contra el erizo, que estigmatiza también la pasión por las cosas de este mundo y la querencia por los bienes temporales. Una anécdota atraviesa todos los textos paganos de Grecia y de Roma —de Arquíloco a Plutarco, a través de Plinio el Viejo—. Cuenta el amor loco del erizo por las viñas: en la época de la uva madura, se instala preferentemente en la base de las cepas para sacudirlas vivamente con el fin de hacer caer los racimos; esparce en seguida los granos, luego se revuelca sobre su fechoría, coge el botín con sus púas y parte, vivaracho, en dirección a su madriguera, para colocar allí las provisiones destinadas a sus cachorros. ¿Por qué habría que ver aquí un acto criminal? Porque se ataca a la viña, a la cepa, al vino potencial, por tanto, a la sangre de Cristo...

Valiéndose de esta verdad simbólica y revelada, toda la iconografía medieval muestra al animal como parangón de avaricia, de gula y de astucia. Los frutos de la viña dejan lugar a veces a higos o a manzanas, pero el erizo continúa siendo una metáfora negativa y diabólica. También se añade, para subrayar su carácter avisado, el dato de que maneja dos orificios en su madriguera, uno en dirección al norte, otro en la opuesta, para obtener así una ventilación permanente. En caso de que haga mucho calor o mucho frío, los obstruye o los destapa, pero siempre logra climatizarla a las mil maravillas. ¿Hacen falta más pruebas para poner en evidencia la zorrería del animal con púas?

He aquí, me parece, algunas razones excelentes para amar al erizo: su estrategia de la prevención, su pasión por los desiertos quemados, su gusto por la autonomía, su demostrada autosuficiencia, su arte de la prudencia, su sagaz ingeniosidad, su probada previsión, y añadamos: su función de víctima expiatoria y propiciatoria para los cristianos —todo contribuye al retrato de un animal que merece ampliamente el afecto—. Tanto que, en la indeterminación en la que se estancan, muchos observadores se han preguntado desde siempre si la bestezuela punzante se parece más a un perro o a un cerdo. Me gusta que en la duda zoomorfa se vacile entre el animal de Diógenes y el de Epicuro. De hecho, cuando sale de la hibernación, enflaquecido, tiene el hocico fino y las mejillas ahuecadas como un perro; después del sustento, gordo y hasta padeciendo un poco de obesidad, empieza a parecer un cerdito mofletudo. Cínico y más tarde de aspecto epicúreo, desde luego el animal no podía convenir a los cristianos.

También me gusta el erizo por su evidente parentesco con la estrategia, la táctica y el arte militar. En uno de sus *Yambos,* Arquíloco opone el zorro a nuestro animal, precisando que el primero sabe muchas cosas, sin duda, pero no siempre útiles o fundamentales. En cambio, el segundo dispone de una sapiencia eficaz, aunque reducida.

El saber del erizo se sostiene en una verdad breve, pero fundamental: conoce los medios y el método para "defenderse sin combatir y herir sin atacar". Por ejemplo, cuando se pone como una bola, en el sentido físico del término. Valiéndose de esta información, Eliano afirma en *Historia de los animales* que podemos capturarlo fácilmente, pero difícilmente retenerlo: he aquí formuladas dos leyes cardinales para un programa existencial en el terreno amoroso. Claudiano, en fin, subraya en un *Idilio* consagrado al puerco espín —ese pariente próximo según la etimología—, su arte de aprovechar la furia, sus amenazas prudentes, su defensa eficaz, su destreza segura y su cólera clamorosa.

Precaverse y defenderse con prudencia; practicar el regate y prevenirse con eficacia; prohibirse tanto seguir como guiar, con determinación —en el terreno de cualquier intersubjetividad—, el erizo formula una moral negativa e ilustra una de las vertientes del ideal hedónico: aspirar al placer, desde luego, tender hacia la satisfacción, evidentemente, buscar las ocasiones de regocijarse, sin duda, pero asimismo, y tan poderosamente, conjurar el displacer, expulsar las causas del malestar, pulverizar los motivos de insatisfacción. No querer lo negativo pesa tanto en la aritmética de los placeres como buscar lo positivo. Enrollándose como una bola, el erizo formula corporalmente la vertiente negativa de la ética del júbilo.

No nos sorprendamos, pues, de ver al animal espinoso designando, caracterizando y definiendo un conjunto de materiales útiles en el arte de la defensa guerrera. Desde el instrumento provisto de remates con garfios de cuatro puntas pasando por el ensamblaje de las picas de hierro que refuerzan la cima de un muro o de una verja o de una tapia para impedir la escalada, el erizo expresa constantemente el arte de protegerse, de precaverse, de evitar el peligro. Incluso, más ampliamente, de lograr el placer consustancial a la ausencia de displacer. Un "erizo fulminante", escribe Littré, es una especie de bomba erizada de pinchos de hierro; un erizo es también, y según los mismos principios, el ingenio formado por una viga tachonada de dardos metálicos en las fortificaciones; un erizo es igualmente el elemento móvil de una alambrada de púas que prohíbe franquear un paso; un erizo es, en fin, el centro de resistencia, la zona fortificada de un frente discontinuo.

No se puede disponer de mejor metáfora para expresar las cosas de la guerra y más en concreto, en el registro polemológico, de lo que corresponde específicamente a la técnica de la guardia, del paramento, del despejo, de la respuesta, de la ruptura, de la finta y de la protección. Los tratados de estrategia relacionan el tiempo, el lugar y la cantidad de fuerzas en el dibujo de la llamada maniobra indirecta. El erizo actúa al estilo de las artes marciales, que utilizan la energía

violenta del atacante para neutralizarla, dirigirla sobre una vía transversal, y volverla caduca e ineficaz mediante la acción de desactivarla. En la intersubjetividad sexuada, se trata de reducir a la nada la amenaza de la desazón que se cierne sobre nosotros.

Autorizando la negación de lo negativo, el erizo permite la realización de lo positivo. Por ejemplo, permite pensar metafóricamente la necesaria buena distancia en las relaciones humanas. Propuse en *La escultura de sí el* concepto de *eumetría* para caracterizar este lugar ideal, este punto mágico, ni demasiado próximo ni demasiado alejado del otro. La fórmula topográfica de esta métrica ideal es la siguiente: suficiente proximidad para no caer en la promiscuidad, pero nada más —prestarse a veces, nunca entregarse—. El equilibrio se manifiesta en este lugar de donde parte toda propuesta ética. Si está demasiado alejado, la misantropía acecha; si está demasiado próximo, la saturación amenaza.

La *eumetría* supone instalarse a igual distancia del odio a la humanidad y del irenismo con respecto al otro. Ni el recurso entero al desierto de los anacoretas y de los que renuncian, ni el exceso de las implicaciones frecuentes: el otro se consume con moderación. En su defecto, el riesgo consiste en saber demasiado, en conocer demasiado, en ver demasiado los oscuros mecanismos que construyen, estructuran y animan al otro. Si no existe ningún gran hombre para su ayuda de cámara, no existe tampoco nada positivo en el hombre común, del que se percibe demasiado vivamente su naturaleza y sus fórmulas. Epicuro rechazaba tanto a los que no saben darse como a los que se dan demasiado y demasiado rápido. Por una parte, criticaba la rigidez cadavérica; por otra, la delicuescencia afectiva.

Una leyenda siberiana —retomada por Schopenhauer— pone en escena de manera muy oportuna a unos erizos a fin de teatralizar esta ética de la distancia ideal. Dos animales se encuentran en un lugar desierto y helado. La nieve espesa y el hielo abundante los fuerzan al temblor, al peligro y al riesgo de morir de frío. De modo que se aproximan, rozándose físicamente y recalentándose —pero para hacer esto, se tocan y por tanto se pinchan—. A fin de evitar el pinchazo, se alejan, toman distancia, se separan —pero vuelven a sentir de nuevo la punzada del clima—. Tanto si nos encontramos excesivamente próximos del otro, como demasiado alejados de él, los riesgos negativos parecen semejantes: un hastío de fracaso o de soledad, una náusea de decepción o de reclusión, un fastidio, un desencanto, un asco generalizado.

De ahí la necesidad de encontrar una situación ideal y hedonista en la que no se sufre ni por la presencia abundante, ni por la falta cruel del otro. Entre el solipsismo de los desiertos solitarios y el enojo

de las lógicas comunitarias, se impone una aritmética. En el registro amoroso, ésta excluye tanto la soltería forzada, obligada y sufrida, como los vínculos familiares generados por la pareja familiarista monógama. Rechaza tanto la castidad involuntaria como el perpetuo vagabundeo amoroso consumista. Recusa la figura de la monja encarcelada y la de la prostituta desesperada, la del monje encerrado y la del libertino feudal. Descarta por igual la soledad helada y el matrimonio nauseabundo.

El descubrimiento de esta *terra incognita* donde el otro deja de amenazar, a la manera de arrecifes y escollos, supone recurrir a la retórica del contrato. La buena distancia se realiza recurriendo al lenguaje, a los signos, a la palabra, a los sentidos intercambiados por dos actores lúcidos, informados y decididos a hacer coincidir sus actos y sus declaraciones. No tomo en consideración a los incapaces de decidir desde una perspectiva común, a los que dicen una cosa y hacen la contraria, a los que hablan recto pero actúan torcidamente; rechazo a los que habitan en un corte, en una locura, en un malestar, en una rotura, en una fisura que disuelven la sana intersubjetividad; excluyo a los astutos, a los hipócritas, a los mentirosos, a los mitómanos, a los histéricos; dejo de lado a los enfermos, a los indigentes, a los retrasados de la ética; paso de largo delante de los especialistas del doble lenguaje, del juego adulterado, de la duplicidad mental; rechazo lo que los juristas denominan el delincuente relacional —y todos aquellos de los que Diógenes de Enanda subraya su incapacidad fundamental y visceral para contratar.

Así pues, no hay contrato posible más que entre personas de lealtad y de capacidades éticas parecidas. Habida cuenta de que esta forma moral, heredada del mundo político y jurídico primitivo helénico, aspira a la realización del placer y a la prevención del displacer, es necesario que los dos contratantes sepan a qué se comprometen para producir el júbilo de los dos y para descartar todas las ocasiones penosas. En materia de intersubjetividad sexuada, el contrato aspira a las modalidades de la relación que se propone gozar y hacer gozar, sin que aparezca ningún dolor ni para uno ni para el otro. Nadie está obligado a concertar un pacto, pero cualquiera que lo haya suscrito debe imperativamente mantener su palabra.

Podemos contratar para el matrimonio, para tener hijos, familia, para la monogamia, la fidelidad, la mutua asistencia, la exclusividad sexual, la relación duradera, pero también podemos hacerlo para la independencia, la autonomía, la libertad, la soltería, la soberanía, el tiempo limitado y contenido en formas convenidas. En el momento de los compromisos esenciales, cada cual dispone *libremente* de los medios para elegir entre la absorción comunitaria o el júbilo individualista. Nadie puede argüir obligaciones invencibles, presiones

inevitables o coerciones ineluctables en el momento en que abandonamos la sujeción familiar de los adolescentes o de las personas jóvenes para comprometernos en una existencia independiente. Pero cuando se ha optado, querido, manifestado una voluntad deliberada, el contrato obliga.

Cualquiera que haya enajenado su libertad en una historia en la que ha prometido fidelidad, debe mantenerla rigurosamente; si no podemos cumplir, no la prometamos, pues nada nos fuerza a ella. El libertino, tal como lo entiendo, nunca contrata por encima de sus fuerzas o de sus posibilidades: no pone nada por encima de su libertad; nunca se ha extraviado en las promesas que comprometen para la eternidad; nunca ha seducido al otro con edenes en los que no cree; nunca juega con las palabras, la voz y la retórica para obtener despreciables éxitos a través de la mentira; nunca hipoteca el futuro, ni traza ningún plan astronómico, nunca habla de los años por venir; dice lo que va a hacer y hace lo que ha anunciado; desde el primer momento afirmó que de ninguna manera se sacrificaba a las mitologías y a los fantasmas familiaristas de su cultura; no habla de amor, de hogar, de conyugalidad, de paternidad, de maternidad, de monogamia, de exclusividad, de fidelidad; mantiene lo que un día prometió: la voluntad feroz de dar y recibir placer, y la determinación de romper el contrato o de aceptar que el otro tome la iniciativa para ello si el proyecto empieza a parecer irrealizable o ya lo es.

El contrato instala la buena distancia, formulando la cortesía ética de la relación sexuada. Rechazando las palabras proferidas con vistas a la eternidad y las mentiras que se reiteran para llegar a sus fines, lejos tanto del delirio verbal del esposo como del cinismo verboso del libertino feudal, el individuo deseoso de este artificio ético de la cultura que permite responder humanamente a los impulsos de la naturaleza lleva a cabo la *eumetría,* casi al milímetro. Esta propuesta ontológica se encuentra nítida aunque apresuradamente formulada en tres de las últimas *Máximas* de Epicuro.

El filósofo del Jardín se apoya en un principio del Derecho natural que, en cada cual, muestra la vía de lo deseable y lo indeseable. Lo útil, confundido con lo justo, coincide con la indicación del camino a seguir para comprometerse en la dirección de la positividad que se puede construir o de la negatividad que debe conjurarse. El contrato aspira a la prevención del perjuicio infligido y a la del daño sufrido. Ni sufrir, ni hacer sufrir; ni perjudicar, ni ser perjudicado; ni usurpar la libertad del otro, su autonomía, su independencia, ni tolerar que éste invada nuestro propio terreno. La propuesta epicúrea supone una ética pragmática, utilitarista e interesada. Lejos de toda mística de la intersubjetividad desinteresada, piensa la relación concreta, real e inmanente entre sujetos

naturalmente instalados en lo aleatorio de su condición animal.

Contra el imposible altruismo del género cristiano —que obliga a una relación desigual donde se es menos que el otro—, el defensor del contrato hedonista quiere un trato igualitario y pagano donde el otro vale tanto como yo, ni más ni menos. El objetivo consiste en evitar las malas pasiones: ni celos, ni envidia, ni suspicacia, ni temor, ni sospecha, ni recelo, ni desconfianza, ni miedo, ni odio, ni posesión, ni todo lo que obstaculiza profundamente la autonomía y la independencia. Más bien una teoría del deseo materialista, una lógica del placer libre y una política de las disposiciones gozosas. Lejos de lo justo en sí platónico, excelentemente conformado pero inalcanzable, el contrato epicúreo pretende la realización de una justicia en lo inmediato. Desde luego, parece menos rutilante que el objeto inteligible, pero se revela verdaderamente más eficaz. En la perspectiva del contrato, es justo lo que permite la realización de una intersubjetividad hedonista que no se paga con displaceres para una y otra parte.

La relación sexuada colocada bajo la rúbrica de la guerra, el conflicto, la posesión y el combate instala inmediatamente en el mundo unas relaciones feudales: el amo y el esclavo, el señor y el siervo, el predador y la presa —en el universo burgués y judeocristiano, el hombre y la mujer—. La forma ética epicúrea permite, en cambio, una erótica solar igualitaria: los dos contratantes disponen de los mismos derechos, obedecen a unos principios similares, suscriben convenciones parecidas, conocen la posibilidad del compromiso, pero no su necesidad. Asimismo, no ignoran la obligación de cumplir cuando han suscrito realmente un contrato. El compromiso mutuo en fórmulas convenidas por los dos contratantes genera posibilidades voluptuosas.

El contrato hedonista se apoya en la prevención del daño. Permite conjurar los olvidos y los descuidos manifestando la preocupación por el otro. La falta consiste únicamente en el incumplimiento de la palabra dada. Aquel que se compromete en un proyecto no comete ninguna falta si no honra aquello por lo que no se ha comprometido: culpable de infidelidad solamente lo es el ingenuo que promete la fidelidad, y falla; culpable de inconstancia únicamente lo es el presuntuoso que jura la constancia, y tropieza; culpable de engaño lo es el inocente que jura decir siempre la verdad, y falta a su palabra; culpable de perjurio lo es el cándido que declara solemnemente esto y lo otro, y luego reniega de sus compromisos. En cambio, aquel que coloca su relación con el otro bajo el signo del Eros ligero, y lo formula clara y netamente, evita de manera absoluta la condena y el reproche de inmoralidad o de amoralidad.

El interés por no perjudicarse el uno al otro funda, pues, la teoría

del contrato epicúreo. Cura de sí y cuidado por el otro se corresponden, logrando un igualitarismo ético completo. Al contrario del orden falócrata y misógino del matrimonio monógamo, que supone y define una opción fundamentalmente desigualitaria, el orden materialista hedonista del libertinaje permite una intersubjetividad en perfecta igualdad. Hombres y mujeres, erastos y erómenos, compañeros ambos, sean cuales sean el sexo, la edad y el estatuto, se equiparan de forma absoluta, entera y total. La naturaleza sinalagmática del pacto supone la existencia de dos contratantes metafísicamente semejantes. De ahí un feminismo nuevo que promueve una visión del mundo semejante para subjetividades fisiológicamente diferentes.

Lejos de las místicas pitagóricas y platónicas apoyadas en la hipótesis de la pareja eterna y de la inscripción de la relación en el registro de las esencias, la teoría epicúrea del contrato estructura una ética temporal y genera una retórica de máquinas solteras comprometidas en la promoción y la realización del Eros ligero. Asimismo, crea un artificialismo situado en las antípodas del naturalismo de los paladines de la trascendencia y de los mundos ideales. Si no es posible domeñar la emergencia de los sentimientos, al menos podemos darles una forma, constreñirlos, liberarlos, esculpirlos. Una teoría del amor requiere desde luego una física y una fisiología, pero igualmente un arte del querer.

Si en un primer momento la naturaleza obliga, la cultura permanece a pesar de todo domeñando el devenir de las exigencias primitivas. Instintos, pulsiones, pasiones y libido se deducen de los flujos y energías que recorren la materia, organizan lo real y realizan el mundo. Paralelamente al trabajo de lo mineral, lo vegetal, lo animal y lo humano, estas fuerzas dan más o menos forma a la construcción de lo viviente. Pero sólo el Hombre dispone del poder de transfigurar la sexualidad en erotismo y de metamorfosear la violencia de las carnes en la elegancia de los cuerpos. El contrato, si no tiene efectos sobre el nacimiento de los hijos o sobre la inapetencia amorosa, permite, dándole la posibilidad de formas alternativas, diversas y múltiples, modular la sexualidad y darle una figura humana —lejos de toda bestialidad.

Así pues, el erizo proporciona la metáfora de la necesaria buena distancia; por otra parte, la teoría del contrato propone los medios para lograr esta posición ideal; precisemos que la figura del soltero designa al que la ocupa vivazmente. Littré le da una extraña y doble etimología: a través del sánscrito y el latín, el soltero procede del tuerto, de aquel que no tiene más que un ojo en lugar de la pareja habitual; por otra parte, la semántica supone la preferencia por la

soledad. Cíclope ontológico, el individuo que se basta y se niega a determinarse en, por y para el otro, propone posibilidades de existencia ampliadas y nuevas. Lejos de cualquier autismo, el soltero no rechaza relacionarse, al contrario, desea la relación y la realiza como libertario, preocupado por preservar tanto su libertad como la de su compañero. Retenido en los límites de lo posible, extraño a toda mística delirante y utópica, asocia sin cesar el amor y la elección reiterada, así como la fidelidad y la expresión de la memoria. Desde su punto de vista, toda relación sexuada supone la forma contractual que estas dos figuras deciden en la relación con el otro.

El fracaso de la pareja como única forma de intersubjetividad sexuada aparece ya en concreto en el teatro de Plauto y Terencio. Además, basta mirar en torno nuestro para constatar el triunfo de los divorcios agresivos, de las separaciones dolorosas, de las violencias conyugales, de las miserias sexuales, del adulterio generalizado, del carácter insípido y aburrido de las historias repletas de costumbres y de todo lo que manifiesta el gran poder de la entropía en la cotidianidad de los cuerpos implicados. De ahí la necesidad de reconsiderar las leyes amorosas occidentales para tratar de acabar de una vez con la forma obligada de la pareja fusionada, deseosa de complementariedad y primitivamente inscrita en una voluntad de eternidad. Que acontezca el tiempo de los individuos tuertos y de las opciones ciclópeas...

Si suscribimos la etimología sánscrita de Littré, retendremos que el hecho de no tener más que un ojo, simbólicamente, lejos de significar la amputación y la disminución de las capacidades, caracteriza al héroe de agudeza visual redoblada. Con una sola pupila se ve directa y nítidamente lo invisible que nos fascina. El defecto binocular concentra la capacidad en el único órgano subsistente, confiriéndole un poder excepcional y hasta mágico. La imposible visión clásica provoca una visión sublimada —la del animal nocturno o la del visionario del horror—. En este sentido, la tradición pictórica cristiana ha representado frecuentemente al diablo con un único ojo en medio de la frente, a fin de subrayar su naturaleza oscura, instintiva y pasional.

En cambio, el cíclope griego se distingue como señor del Trueno, del Relámpago y del Rayo. Preside las erupciones volcánicas y simboliza la fuerza brutal puesta al servicio de Zeus. En él coexisten la tradición del herrero que fabrica el rayo para los dioses, y la del monstruo salvaje agazapado en las cavernas, que sólo abandona para ir a cazar. De excelente vista, manteniendo relaciones íntimas con lo que permanece invisible para los otros, participando de lo diabólico, moviéndose de igual forma en los mundos de la noche y del día, el soltero confirma su parentesco con los monstruos oftálmicos, aunque

la etimología de Littré flote a la manera de una botella en el mar.

El soltero empieza por afirmar la autonomía radical de cada uno de los registros habitualmente reunidos en la mística ascética cristiana: el cuerpo y el amor, la sexualidad y la procreación, el sentimiento y la cohabitación, la fidelidad y la exclusividad, la monogamia y la promesa. Así, toda una serie de disposiciones se puede enfocar con este alfabeto de la historia de las relaciones sexuadas: utilizar el cuerpo sin estar enamorado, gozar de la sexualidad sin encarar la unión con la idea de tener hijos, amar visceralmente pero sin compartir el mismo techo, estar profundamente atado a un ser, pero seguir practicando la pluralidad de los cuerpos; del mismo modo, tener en cuenta el amor sin obstinarse en las proximidades carnales, procrear con independencia de la sexualidad, vivir en la misma casa sin amar al otro en el sentido convencional del término amor. El soltero se define por su arte más o menos consumado de tener en cuenta todos estos registros de manera fundamentalmente disociada.

En nuestros días, la inteligencia genética, la química ginecológica y la descristianización progresiva de la ética contribuyen a la formulación de nuevas posibilidades de existencia: en teoría, tener hijos manifiesta ahora prioritariamente una voluntad deliberada; la fidelidad sexual parece menos confundida con la monogamia exclusiva que con la memoria; el infiel parece estar más próximo moralmente del egoísta olvidadizo y del negligente desleal que del polígamo discreto; el sentimiento amoroso ya no se enreda en la obligación de compartir un mismo hogar, de procrear, de obedecer a una estricta exclusividad sexual, sino que supone la decisión, el contrato sinalagmático, el lenguaje, el hecho de compartir las intenciones y los fragmentos elegidos de vida cotidiana. Después del rigor y la rigidez judeocristianas de ayer y el nihilismo de hoy, las relaciones afectivas merecen de ahora en adelante una formulación hedonista.

Las relaciones sexuadas pueden ahora aspirar claramente a la catarsis y a la purgación de los afectos negativos ligados a las obligaciones de la civilización y la cultura. La sexualidad, disociada de las obligaciones familiaristas, eternas y holísticas, se convierte en una ocasión ética para los juegos diversos y múltiples, para las combinaciones lúdicas y gozosas, para las intersubjetividades alegres y jubilosas. Expulsada la pesadez, eliminado lo trágico, apartada la culpabilidad, el Eros ligero descubre las posibilidades más ardientes. En un proyecto existencial hedonista, las relaciones entre los sexos ya no obligan a la extinción de las individualidades, ni a la destrucción de las soberanías. La asociación de solteros permite la formulación de existencias enteramente sometidas al único capricho de los dos compañeros.

Para realizar el ideal del soltero, la opción del cíclope excluye al tercero, es decir, la procreación y el hogar. Los hijos, que en el origen no piden ser más bien que no ser, pueden legítimamente exigir de sus progenitores una asistencia material, pero también psicológica, ética, intelectual, cultural y espiritual durante al menos los dos primeros decenios de su existencia. Puesto que la paternidad y la maternidad no son obligaciones éticas, sino posibilidades metafísicas, el deseo de dar a luz debe imperativamente sostenerse en una capacidad y una voluntad deliberadas de hacer lo más digna posible su existencia. En una lógica hedonista, evitamos imponer lo que sea, incluida la existencia, a quien no la ha pedido. Si se ha obedecido a pesar de todo a los imperativos de la especie y condescendido a las leyes de la naturaleza y del instinto, es obligatorio hacer de la propia existencia una prioridad menor de la de los hijos. Su goce es lo primero.

Algunos fustigan el pretendido egoísmo de los abstinentes en materia de procreación. Pero olvidan que su conformismo familiarista manifiesta las mismas leyes del interés personal bien entendido que en los otros expresa la renuncia a la paternidad y a la maternidad. De hecho, tanto los padres como los solteros obedecen a egoísmos que difieren en la finalidad y el objetivo, pero no en el método ni en el funcionamiento. El juicio de valor moral no sabría reemplazar al pensamiento ni a los argumentos en este tema. Los estériles voluntarios aman tanto a los niños, e incluso más, como los reproductores prolíficos. Cuando se le preguntaba a Tales de Mileto por qué se abstenía de tener descendencia, respondía: "justamente por amor a los niños".

En efecto, no sabría precisar lo bastante cómo no se ama verdaderamente a nuestra progenie si la destinamos al mundo tal como funciona, con sus hipocresías, sus astucias, sus mentiras, su negatividad, con su cortejo de dolores, penas, sufrimientos y males. ¿Quién puede encontrar la realidad lo bastante deseable para iniciar a su hijo o hija en la ineluctabilidad de la muerte, en la falsedad de las relaciones humanas, en el interés que mueve al mundo, en la obligación del trabajo asalariado, casi siempre penoso y forzado, cuando no en la precariedad y el paro? ¿Qué padre lo bastante inocente, necio y retrasado puede amar hasta este punto la miseria, la pobreza, la enfermedad, la podredumbre, la indigencia, la vejez, la desdicha que ofrece a su descendencia como un destino inevitable pero sin embargo deseable? ¿Qué adulto lo bastante cruel destinará a sus hijos al trabajo, a la disciplina, a la obediencia, a la sumisión, a la frustración que le preparan desde el nacimiento la guardería, la escuela, el colegio, el instituto, hace poco tiempo el cuartel, más tarde la fábrica, el taller, la empresa, la oficina? ¿Habrá que llamar *amor* a este arte de transmitir semejantes bajezas a la carne de nuestra carne?

No me decido a ello.

Dar a luz a un ser es suministrar inmediatamente a lo social su carburante, su energía. Bajo capa de amor del hombre a la mujer, y viceversa, bajo pretexto de proyectar el destino de la pareja en la procreación, a pesar de que se alegue que desde siempre las cosas suceden así, o con independencia del ridículo que hace quien invita a procurarse una vejez feliz, a dejar una huella en la humanidad, a transmitir un nombre, a suscribir una especie de seguro para la eternidad, a creer que se puede conjurar el poder de la muerte que triunfa siempre, a asegurar en un rincón la perennidad de la humanidad, los hombres y las mujeres, machos y hembras ciegos, se someten primero a las fuerzas negras de la sangre, de la raza y del poder genésico de la especie. Pues cuando dos seres copulan y comulgan en el parto, obedecen inconscientemente y en primer lugar al programa natural de los instintos y de las pulsiones. Cualquier otro discurso sobre este tema descubre una literatura destinada a enmascarar las miserias y la crueldad de esta evidencia.

La aparición de los hijos rubrica sin apelativos la desaparición de la autonomía y la independencia de los compañeros que la deciden. En cambio, el contrato cultural y hedonista de los solteros manifiesta una oposición radical con la pulsión natural y comunitaria de los familiaristas. La paternidad borra suavemente la soberanía individual, deshace lentamente la libertad y la autonomía propias, crea unas funciones invasoras que transfiguran a los enamorados de ayer en resortes inocentes de la máquina social en la que hoy, imprudentemente, se comprometen. En todas las culturas, las mujeres heredan cruelmente el deber de recoger las sobras de estos antiguos ágapes descompuestos. La suma —innegable— de los displaceres generados por el hecho de tener hijos supera con mucho a la suma —innegable— de los placeres que procura.

Cuando no se reflexiona sobre ello, cuando no se ve más allá de la punta de la nariz, el asunto parece concluido: los chiquillos permiten numerosas alegrías inmediatas —narcisismo paterno, egotismo halagado, amor de sí reluciente, orgullo familiar—, goce, del conformismo, histeria demostrativa, afán de emulación social, regresiones afectivas y otras gracias reconocibles; pero en el fondo, si lo pensamos bien, convendremos en que los mismos chiquillos provocan esa retahíla de incomodidades que tan bien conocen los padres provistos de la más elemental lucidez.

Así pues, los epicúreos aspiran en primer lugar a conjurar todos los displaceres, a no temer a la muerte, a la suerte, a la vida, al mundo, a los dioses. Invitan a una ética de la infecundidad. Ésta no se construye de ninguna manera sobre el odio a los niños, sino que se funda más bien en un amor real para con ellos. Epicuro, y con él

algunos otros pensadores materialistas —Tales de Mileto, por ejemplo, pero también Demócrito de Abdera, Diógenes de Sinope y Antifonte el Sofista— sabían que la progenie y el matrimonio constituyen los dos mayores obstáculos para la autonomía del sabio, así como las contraindicaciones más poderosas de la posibilidad de una existencia verdaderamente filosófica, ese proyecto cardinal de toda empresa de sabiduría en las escuelas de pensamiento antiguas.

La buena distancia, el ideal de la *eumetría,* la teoría del contrato, la máquina soltera y la lógica de la esterilidad proporcionan los elementos de la fisiología materialista del amor. La energía que cristaliza estos acontecimientos y les permite una interacción fructífera se llama hospitalidad. Esta virtud cardinal en los griegos de la época homérica fuerza al cuidado del otro, a la deferencia, a la preocupación sobre su persona, a la solicitud, al servicio mutuo, al intercambio útil. Supone la delicadeza y la dulzura, la capacidad de tener relaciones finas con el otro, el arte de leer los signos microscópicos y el de descifrar las cantidades infinitesimales que hay en juego en toda relación. Obviamente, no obliga con respecto al delincuente relacional antes citado, hacia quien los deberes requieren unos preliminares indispensables.

Podemos llamar erótica a la hospitalidad de la que hablo. No tiene nada que ver con el amor al prójimo de los cristianos, ni con la caridad de las religiones monoteístas que obligan a servirse del otro para honrar a Dios y celebrarlo. El servicio de lo divino que toma al otro como rehén procede de Jerusalén, cuando la hospitalidad erótica habita sin vacilación en Atenas. Contra la familia y la sangre, el estado sedentario y el gregarismo, el imperativo social y el triunfo de la función, la práctica hospitalaria magnifica el individuo y la elección, el nomadismo libertario y la excelencia de la soberanía. Estas libertades ampliadas generan nuevas formas de intersubjetividad.

El orden natural que borra a la mujer y a lo femenino para celebrar la hembra y cumplirla en la madre deja paso a un orden cultural que restaura a la mujer y a lo femenino para fustigar la hembra y emanciparla de la madre. De ahí el igualitarismo existencial radical y absoluto que supera tanto al machismo clásico y ancestral como al feminismo construido sobre la animosidad y el odio entre los sexos. La hospitalidad erótica reconcilia los principios masculinos y femeninos en la exacerbación de las únicas diferencias capaces de acabar de una vez con las desigualdades. Todas las combinaciones, sexuales o no, son posibles, sean cuales sean los sexos, las edades, los estatutos y las funciones. El contrato hedonista y el principio electivo restauran y magnifican las libertades primitivas y fundamentales de escoger, querer y decidir.

Desde luego, evitaremos la expectativa de una revolución social capaz de reinvertir las relaciones de fuerza en la civilización y cultura occidentales. Los mañanas que se cantan de manera colectiva, comunitaria y social no sabrían mantener seriamente nuestra atención. La política de las disposiciones hedonistas supone menos la hipótesis falaz de un cambio social que la modificación de nuestro comportamiento en la sociedad en cuestión (mi *Política del rebelde* formula en este punto la teoría de la acción libertaria). Aquí y ahora, desde la decisión de cada cual, se puede poner en práctica el contrato, la elección, la opción, los principios libertinos —la soltería, la hospitalidad— y crear microsociedades invisibles, sin geografía fija, pero siempre dentro de la historia cambiante. Imposibles de localizar en un lugar, estas microsociedades se materializan en el movimiento de círculos éticos dispuestos alrededor de nosotros según nuestra propia voluntad.

El entrecruzamiento de estos círculos formula la cartografía de unas energías imposibles de materializar de otro modo que por sus efectos. Afecto, ternura, amistad, amor, simpatía, inclinación, pasión, empatía, apego, propensión, cordialidad, intimidad, afinidad, efusión, desahogo y todas las modalidades de la pulsión de vida declinadas en función de la intersubjetividad, dibujan la estructura de la relación que une a dos individuos soberanos y gozosos. Este vínculo debe su mayor o menor cualidad a las energías afectivas que se ponen en juego. Acoger al otro, ofrecerle la hospitalidad erótica, nos lleva en un primer momento a instalar la relación en el terreno donde prima la voluntad de goce mutuo. El uno y el otro, conscientes e informados, lúcidos y perspicaces, encaran su historia desde una perspectiva dinámica: en expansión o en regresión, susceptible de resituarse cotidianamente con ayuda del doble principio de elección y abandono —esos dos motores activos—. Así pues, en relación con el respeto al contrato hedonista, la intersubjetividad nace, crece, se expande y puede morir a la manera de no importa qué organismo viviente.

Históricamente, Safo parece inaugurar esta forma ética que permite el triunfo de la relación hedonista, elitista y electiva, con independencia del momento político en el que se inscribe. Uno de sus escasos fragmentos salvados de la nada afirma: "Para mí, ni miel ni abejas". Quiero ver ahí un rechazo de las dulzuras empalagosas de lo comunitario y del colectivismo social, una reivindicación por tanto de la elección singular y contractual que se propaga en la disposición de las energías subjetivas. Safo expresa la evidencia de la entropía y de la ineluctabilidad de la muerte. De esta sapiencia trágica, induce una teoría del tiempo presente, de la vida entendida como obra de arte, de la cotidianidad destinada a transfigurar lo real según el principio de

las alegrías respectivas.

Con esta sapiencia trágica se aumentan los placeres, se trabaja para su realización, se expulsa toda negatividad posible. Safo celebra el cuerpo real, sexuado, la fisiología inmanente, describiendo el amor como una física de las emociones, como una pasión de las sensaciones. Como materialista, habla de estremecimientos, sudores, latidos de corazón, insomnios, enflaquecimientos, fatigas corporales, languidez, escalofríos, fiebre, parálisis. Como hedonista, sirve del mismo modo a los hombres y a las mujeres, a la relación física y al comercio de las almas. Su física del deseo, su lógica del placer y su teoría de las disposiciones desembocan en una estética pagana de la existencia capaz de proporcionarnos modelos actuales.

Sus poemas celebran la música, el canto, el maquillaje, los vestidos preciosos, los perfumes raros, la danza y todo lo que promueve un cuerpo cultivado, refinado, preocupado por tener en cuenta las pulsiones y los imperativos de la libido, pero nunca olvidadizo de la necesidad de transfigurar la naturaleza en motivo de cultura. La sexualidad de la comunidad sáfica no se vive al estilo del Eros platónico sino al estilo del Eros ligero. No hay separación entre el cuerpo y el alma, no hay culpabilidad ni adulación de las pulsiones de muerte: el amor, en primer lugar físico, se vive en la simplicidad de la expresión libre. No le interesa la cantidad, sino la densidad, la calidad, ese delicado extremo de la relación amorosa que concentra el tiempo magnífico, las duraciones mágicas y los instantes quintaesenciados. La muerte siempre triunfa —tengamos, pues, hasta la última de las posibilidades ofrecidas por la vida, sin miedo, sin temor, sin angustia, el ojo puesto en el horizonte de la belleza activada.

Se comprende sin dificultad cuál es la razón de que la mayoría de los poemas de Safo probablemente desapareciesen en las piras encendidas por los monjes de Constantinopla. De su obra quedan algunas citas de escritores que la querían, un fragmento en una vasija de barro que contiene algunos versos grabados y algunos pedazos de papiro encontrados en Egipto. Muy poco, pero suficiente, sin embargo, para proporcionar a la tradición hedonista el equivalente de las Teano, Perictione, Fintis y demás mujeres pitagóricas representativas de la tradición del ideal ascético. Y suficiente para poder poner en relación la hospitalidad del cortejo sáfico y la del Jardín epicúreo.

Obviamente, los especialistas de los dos mundos —el de la poetisa de Lesbos, el del filósofo de Samos— llamarán al escándalo: dado que nunca se ha propuesto esta aproximación, no hay duda de que es infundada. Ni Epicuro ni ninguno de sus discípulos parecen haberse referido en sus cartas a Safo: así pues, el espíritu de esta unión también es imposible. Pero leamos más bien las dos obras, consideremos las microsociedades electivas, aristocráticas,

contractuales y éticas en su funcionamiento, comparemos las finalidades estéticas en el primer sentido del término, evitando el ridículo de convertir a Epicuro en un discípulo de Safo, pero avanzando la idea de que para estas dos figuras la amistad proporciona la materia de toda intersubjetividad electiva.

En primer lugar, hablo de la amistad con uno mismo, pues así se establece una condición previa indispensable para cualquier teoría materialista y hedonista del amor: no enfadarse consigo mismo, no mantener relaciones mortíferas con la propia intimidad, no celebrar subterráneamente las pulsiones negativas del odio o del desprecio dirigidas contra la carne, no consentir las violencias que se vuelven contra uno mismo, no desfigurarse, no lacerarse el alma, no encenagarse en la maceración mórbida, en el asco visceral del propio ser, no dejarse vencer por las máquinas de guerra judeocristianas como el sentimiento de la falta, la impresión del pecado, el imperio de la culpabilidad, la espina en la carne. No hay mañana para quien se entrega a la creencia de la bestia pecaminosa interior y alimenta la carne de horca incapaz de establecer contratos hedonistas, de los que habla Diógenes de Enanda. Siempre, y sin ninguna posibilidad de redención, este condenado arrastra tras de sí la huella viscosa de la pulsión de muerte con la que mancilla a los que, para su desgracia, se acercan a él.

Sólo esta hospitalidad consigo mismo permite la hospitalidad con el otro. Pues únicamente aquellos que se aprecian en su justa medida pueden afrontar la estima del otro y la construcción de una amistad —cuya etimología subraya paradójicamente la privación de sí que permite la realización de sí—. Epicuro teoriza la amistad consigo mismo y el papel central de este sentimiento llevado por los romanos a su más alto punto de incandescencia. El contrato hedonista, en este registro del sentimiento amistoso, implica una doble exigencia: querer la pulsión de vida y el trato único con aquellos que la quieren, evitar la pulsión de muerte y la relación con aquellos que la escogen. En la amistad, la compañía afectiva supone la cristalización de lo positivo y la pulverización de lo negativo, el deseo de la hospitalidad erótica y la condena de los compromisos con *Thánatos*.

La amistad realiza la buena distancia. Permite una relación en la que, teóricamente, nadie tiene nada que temer de su semejante. Cuando la guerra es expulsada, conjurada, rechazada, la lucha de las autoconciencias aislada, alejada y la violencia naturalmente consustancial a toda intersubjetividad desactivada, queda el proyecto posible de un goce ofrecido y propuesto, luego aceptado y realizado, o rechazado y abandonado. Pero siempre se apunta a la promoción de un verdadero arte de gozar. La amistad cumple la seguridad afectiva contra el resto del mundo, donde triunfan la inseguridad, el riesgo y la

brutalidad. Que los cuerpos se dispongan, entonces, según las formas de sus caprichos para establecer fortalezas ortológicas y remansos de paz éticos.

A falta de hospitalidades construidas en círculos éticos, de microsociedades electivas invisibles, fluidas, pero sin embargo reales, de contratos hedonistas efectivos, de existencias transfiguradas por las pasiones positivas, de pulsiones de vida celebradas, sublimadas, de amistades encarnadas en los placeres compartidos, intercambiados; a falta de comunidades de solteros, de buenas distancias finamente encontradas, de cuerpos vividos al estilo del Eros ligero, de libertinaje solar, de sensualidades inmanentes, de epicureísmo pragmático y plástico; a falta de una ética de la presencia en el mundo del puro instante, de una posibilidad de exacerbar la cura de sí gracias a una aritmética de las emociones, de promover la gracia lúdica, de practicar una erótica voluntarista, igualitaria y sensual; a falta de atención, dulzura, proximidad, ternura, de carnes secularizadas, desacralizadas, desmitificadas, descristianizadas; a falta de una dietética de los deseos, de una fisiología de las pasiones, de una voluptuosidad de los excesos, de una catarsis de los afectos —a falta de todo esto—, queda la inmensa risa de los materialistas para oponerse a las amenazas nihilistas y a las catástrofes anunciadas. Reír, pues, y luego seguir nuestro camino.

CODA

MANIFIESTO POR LA NOVELA AUTOBIOGRÁFICA

Ironista a pedir de boca, Luciano de Samósata no dejaba seguramente de pensar en Platón cuando compuso su propio *Banquete* unos seis siglos más tarde, o cuando reunió en otros diálogos insolentes —*Timón o el misántropo, Hermótimo o las sectas, El sueño o el gallo*— a esos filósofos pendencieros que olvidan aplicar en su vida sus propios principios doctrinarios. Pero, así como el discípulo de Sócrates esculpía en el mármol filosófico, el maestro sirio del sarcasmo parece escribir en el viento de los desiertos orientales. Poco nos acordamos del filósofo de Samos, culpable de una violenta declaración de guerra a los dogmáticos —verbosos e inútiles—. Luciano profesa una filosofía de un género cínico, gracioso y roborativo. Debelador de mitos y lugares comunes, enemigo de los dioses y los poderosos, se burla de las genuflexiones de la mayoría de la gente y combate los defectos eternos de los filósofos, personas arrogantes y sentenciosas, fuertes con las palabras pero a menudo pobres en actos.

En *Subasta de vidas,* se divierte vendiendo algunos representantes de la raza al mejor postor; un pitagórico mudo y a régimen; un cínico piojoso y agresivo, amenazante y ceñudo; un estoico pelado de aspecto sombrío, falsamente ingenuo e hipotéticamente despegado, penetrado por silogismos y especialista en solecismos; un cirenaico disoluto y voluptuoso; un filósofo que ríe; otro que llora; Sócrates en persona, vendido como parlanchín pedófilo; un epicúreo pringoso de pasteles de miel; un peripatético especialista en la sexualidad de las ostras y un escéptico indiferente a su suerte de nuevo esclavo. Entre los especímenes propuestos en el mercado, el único que no encuentra comprador es Aristipo de Cirene, pues ningún proveedor de fondos tiene los medios suficientes para ofrecer una vida gozosa.

El tono ya está dado: los filósofos aparecen a menudo como caricaturas de sí mismos, como bufones que representan su papel, prisioneros de sus malas reputaciones. Mal leídos, interpretados apresuradamente, juzgados a partir de los efectos perversos que amplifican sus mezquinos discípulos, los pensadores atraen la risa, llaman a la rechifla y merecen a menudo que algunas varas los azoten. Primera lección que ofrece Luciano de Samósata: los filósofos manifiestan un talento verdadero para construir mundos

extraordinarios, desde luego, pero inhabitables, magníficos pero desesperadamente inhospitalarios. Sus ficciones valen como obras de arte, como pinturas que se burlan de lo real y se alimentan únicamente de alegorías y fábulas. Primera acusación, todavía formulable.

El *Banquete* propone una segunda lección: los filósofos enseñan unas virtudes que se cuidan mucho de practicar. Venden morales que se reconocen incapaces de activar, sea a causa de su naturaleza intrínsecamente imposible de sobrellevar, sea porque los hombres que las invocan se corrompen sin llegar a los ideales profesados. En este otro diálogo acerbo que les consagra, Luciano los escenifica en un banquete de bodas donde las escuelas helenísticas esenciales están representadas: estoicismo, epicureísmo, platonismo, aristotelismo, cinismo. En casa de su anfitrión, los filósofos se comportan como los tipos más groseros. Se pelean por ocupar el mejor lugar y acceder a los mejores platos cuando se empieza a servir la comida.

Aun peor: los presuntos sabios se distinguen por su inconsecuencia, por su incapacidad para relacionar teoría y práctica, doctrina y comportamiento. Naturalmente, el cínico berrea, riega el suelo con su orina, se exhibe desnudo, bebe sin sed y desconsideradamente, se sirve los platos sin respetar las formas: nada muy anormal para un discípulo de Diógenes. En cambio, no acepta que un visitante de paso use contra él la ironía, la provocación y la insolencia, esas mismas armas que incesantemente tiene preparadas para utilizar contra cualquiera que se cruce por su camino.

Por su parte, el peripatético prendado de medianía y virtud, de comedimiento y ponderación, se hace notar atracándose de comida y tratando de comprar los favores de un joven esclavo disimulado en un rincón de la pieza; en cuanto al estoico, ha enviado a su criado como estafeta para llevar una carta al amo de la casa y hacerle saber que él no se siente vejado para nada, pero para nada, por no haber sido invitado al banquete de bodas; durante este tiempo, otro estoico ronca bajo el efecto de un severo hartazgo, el epicúreo incordia a la intérprete de la lira, mientras el pitagórico canta —un poco bobo, pero muy entregado— algunos versos al amo; el vino corre a borbotones, los ataques vuelan bajo, los filósofos se reprochan mutuamente sus doctrinas y se descalifican sin tregua. La violencia verbal ya no basta. El cínico entra en escena, asestando bastonazos con todas sus fuerzas. Una copa vuela, yerra su blanco, alcanza al casado en plena cara y le hunde el cráneo. Se le saca un ojo a alguien, se tuerce y se corta una nariz, un invitado recibe un puntapié en los dientes, la luz se apaga, un filósofo lo aprovecha para tratar de violar a una bailarina, otro para robar la vajilla de plata. Se evacúan los heridos mientras el epicúreo discute con el estoico deteriorado y le pregunta si aún

considera que el dolor es una chispa sin importancia.

Luciano de Samósata ofrece una nueva lección: los filósofos manifiestan una inconsecuencia evidente mostrando por ellos mismos la fosa que separa sus prédicas severas de sus actos licenciosos. La multiplicidad de las doctrinas filosóficas no mejora el asunto: ninguna parece practicable, ninguna se practica, ninguna mejora al que se dedica a ellas, pues las pasiones cuya erradicación proponen casi todas las escuelas no dejan de conducir el mundo, tanto en el modesto alfarero como en el pensador más arrogante, tanto en el obrero desconocido en su taller de Samos como en el filósofo público que profesa en el agora de Atenas. Desde luego, los diálogos de Luciano son teatrales y ficticios, pero las escenas permiten indudablemente quintaesenciar lo que se constata en la vida corriente contemporánea a la escritura del diálogo —y en la que sigue.

Algunos siglos más tarde, el vicio perdura: tal filósofo enseña las virtudes de la modestia, la simplicidad y la humildad, pero luego actúa como un destacado orgulloso; tal otro profesa una rigurosa moral de la intención, pero sobresale en el arribismo desenfrenado; un tercero reivindica la postura crítica y ética, y luego saca partido, como cómplice asalariado, de los consejos que da a los grandes, a los poderosos y al príncipe sin fe ni ley; otro profetiza el nihilismo generalizado sin descuidar por eso las dietéticas narcisistas que aseguran su supervivencia voluptuosa antes de que sobrevenga la deflagración anunciada; teniendo en cuenta la actualidad, un último filósofo exhorta vehementemente a sus conciudadanos a manifestar sus convicciones radicales, a contraer un compromiso necesario, a declarar un combate imperativo en los terrenos ético y político, pero lo hace abrazando las únicas convicciones, los únicos compromisos y los combates exclusivos que permiten la máxima visibilidad mediática. Muchos filósofos de anteayer, de ayer y de hoy dicen una cosa y luego actúan a la inversa. Segunda acusación, también formulable en nuestros días.

Más allá del arte de brillar en la fabricación de ficciones huecas o en el de destacar en la inconsecuencia teórica, el personaje conceptual de Luciano define a un hombre absolutamente desconectado de lo real —como Tales, especialista en eclipses y meridianos, en zodiacos y solsticios, calculador de las alturas de las pirámides mediante su sombra, pero que, perdida la nariz en la bóveda estrellada de una noche ática, no ve el pozo que se abre bajo sus pies y se precipita en él —. Al presenciar la desgracia, una criada tracia, mucho menos sabia pero seguramente más avisada que el hombre de Mileto, se ríe a mandíbula batiente. El filósofo destaca tanto más por sus especulaciones celestes, lunares y trascendentes cuanto que ignora todo sobre lo terrestre y sus lógicas inmanentes. Tercera lección,

tercera acusación —todavía presente en el orden del día.

¿Qué podemos concluir? ¿Que hay que tirar a la basura a la filosofía, a los filósofos y a sus juegos de niños? ¿Que haríamos bien en no prestar oídos a sus discursos seductores pero vacíos, atractivos pero huecos? ¿O que, quince siglos antes de que la idea haga fortuna, Luciano inaugura el método cínico y subversivo del pensador convencido de que mofarse de la filosofía es realmente filosofar? Elijo esta opción del filósofo ironista capaz de burlarse de los defectos de los secuaces de las sabidurías helenísticas para mejor amar y servir a la filosofía, para hacerla más eficaz, más acerada, para purificarla de sus escorias y de sus defectos. Desde una perspectiva dialéctica, esta negación de lo negativo aspira menos a la desaparición del objeto filosófico cuanto a su reconsideración positiva. El proyecto se propone la afirmación nueva de una disciplina más preocupada por producir efectos en lo real y más eficaz en este terreno.

Luciano ridiculiza a los filósofos por amor a la filosofía y a los pensamientos viables, practicables y efectivos. Contra las condenas clásicas de su obra por falta de densidad teórica o carencia de consistencia dogmática, los diálogos del pensador de Samos me dan la impresión de permitir una ética de la filosofía que no deberíamos de olvidar. Después de él, ¿cómo osar aún avanzar teorías impracticables, fábulas autistas, absurdidades teóricas, logomaquias especiosas o tonterías conceptuales? De otro modo se atraen sobre sí el ridículo y la condena. Después de este banquete regado con sangre, histérico y farsante, después de estos filósofos desacreditados, ¿cómo proponer aún doctrinas sin atender primero a su aplicación, a su naturaleza pragmática? De otro modo nos contentaremos con ejercer la filosofía como matemáticos que apañan conceptos, o como geómetras tentados por el dibujo de figuras imposibles.

Que llegue, pues, la hora del filósofo consecuente, del pensador responsable y positivo que reivindica la coherencia de sus pasos y quiere, prioritariamente, grabar en la existencia los efectos de su teoría. En fin, que se pueda comprobar en la elaboración de un mundo de conceptos el peso de una vida y la densidad de una biografía. Se trata de la probidad misma de nuestra andadura. No logro imaginar la filosofía sin la vida filosófica, y la vida filosófica sin la novela autobiográfica que la acompaña, la hace posible y demuestra la autenticidad del proyecto. Una existencia debe producir una obra exactamente igual como, a su vez, una obra debe generar una existencia. En este orden de ideas, la anécdota accede al rango de prueba de la efectividad del proyecto existencial.

De ahí mi pasión por el proyecto realmente genealógico de Diógenes Laercio, quien entre otros doxógrafos, reunió la vida, las

sentencias, las opiniones, los fragmentos, las pequeñas historias y las grandes doctrinas de los filósofos de la Antigüedad. No por el placer de la simple historieta sino por aquello que los detalles permiten conocer de lo general, un poco a la manera como la pieza de cerámica puede enseñar y revelar al arqueólogo la totalidad de la forma del recipiente. La vida cotidiana del filósofo, sus actos y sus gestos, su infancia, su formación, sus ocurrencias, sus enseñanzas, sus cursos, sus padres, sus tesis mayores, sus amigos, sus hábitos, sus viajes, sus escritos, sus discípulos, sus manías, sus artimañas, su régimen alimenticio, su vestimenta, su reputación, sus últimas palabras, su muerte: todo contribuye a la formulación detallada de la novela autobiográfica necesaria para la comprensión del texto, del sistema y de la visión del mundo del individuo retratado.

¿No enseña Pitágoras la pureza necesaria, la metempsicosis, la metempsomatosis, la dietética ontológica? Lo vemos vestido completamente de blanco, sin querer consumir carne animal o desterrando radicalmente las habas de su régimen alimenticio, hasta el punto de que, cuando le persigue un tipo envidioso decidido a matarlo, se detiene delante de un campo de la hortaliza filosófica y no lo atraviesa para no tener que pisarlo ni transgredir así la prohibición —no es muy buena idea, pues acaba muriendo—; ¿no explica Aristóteles las partes de los animales, la generación y la corrupción, no busca el orden del mundo, los principios y las causas, las lógicas y los mecanismos que animan lo vivo y la naturaleza? Nos lo encontramos atareado en una mesa de disección improvisada en la que escudriña con su cuchilla las entrañas de un camaleón, seguramente solicitado por su cromatismo; ¿no profesa Aristipo el placer radical, la voluptuosidad generalizada? Lo divisamos bailando sin moderación, perfumado, emperifollado, vagamente ebrio, graciosamente vestido como una mujer en un banquete, transformando sin cesar su existencia en un ditirambo a Dionisos; ¿no afirma Diógenes lo bien fundado de la insolencia, de la provocación, de la ascesis, de la ironía, de la pobreza, del despojo? Lo vemos en las calles de Corinto o Atenas meando en la plaza pública, montar allí a una discípula apasionada por los trabajos prácticos, masturbarse, tirarse pedos, arrastrar a un arenque con un cordel, desembarazarse de su escudilla después de haber visto a un niño beber de ella con sus manos, o vivir humildemente en un ánfora abandonada; ¿no se hace fuerte Pirrón predicando el desapego radical, la indiferencia generalizada, el escepticismo exagerado? Lo sorprendemos cepillando a su cerdo antes de conducirlo al mercado, ignorando a un amigo que se ahoga y pide auxilio, o continuando solo la conversación abandonada por un interlocutor que pronto pone pies en polvorosa; ¿no elogia Epicteto los méritos de la voluntad aplicada al dolor o su

poder absoluto sobre los afectos? Lo descubrimos impasible ante el sadismo de su amo, ocupado en retorcerle la pierna con el fin de experimentar la validez de las palabras de su esclavo, y al que se le oye decir "te lo había dicho" cuando finalmente crujen los huesos del estoico; en fin, ¿no celebra Epicuro las virtudes de la frugalidad, de la satisfacción de los deseos naturales y necesarios, sin ostentación, el rechazo de cualquier forma de lujo? Lo vemos sobriamente en el Jardín consumiendo un pequeño tarro de queso con un pedazo de pan seco.

Todos estos filósofos antiguos tienen en común practicar lo que enseñan, actuar conforme a sus discursos, a veces incluso hasta la muerte. Algunos disertan sobre la autenticidad de estas anécdotas, que han sido utilizadas varias veces a propósito de diferentes filósofos; dudan del suicidio de Empédocles en el Etna, de la capacidad del Demócrito materialista y atomista para percibir con la nariz los efluvios que en el amanecer de una noche de amor distinguen a la ex virgen de la nueva mujer —aunque sin ser parte implicada en la metamorfosis—; niegan la muerte de Diógenes a causa de la ingestión de un pulpo crudo o del mordisco de un perro rabioso, emblema de la escuela cínica; giran la cabeza ante el inmenso cataplasma de boñiga de vaca bajo el cual se entierra un Heráclito enfermo, pero convencido de que la excelencia de los principios medicinales de los humores puede curar su hidropesía; ponen en duda todo, pero sin disponer de los medios seguros para afirmar, confirmar o arrojar luz sobre las cuestiones de verdad, veracidad, verosimilitud y autenticidad de estas informaciones.

Finalmente, no importa mucho el carácter probado o ficticio de estas historias, su estatuto de narración fiable o su función de edificación espiritual. La lección que podemos retener de los doxógrafos antiguos sigue siendo importante cuando la vida y la obra funcionan como el anverso y el reverso de la misma medalla, cuando, de manera fractal, cada detalle informa sobre la naturaleza del todo, cuando una anécdota recapitula toda una trayectoria, cuando la vida filosófica necesita, y hasta exige, la novela autobiográfica, cuando una obra presenta interés solamente si produce efectos en lo real inmediato, visible y reparable. Las pequeñas historias quintaesencian una doctrina, la condensan en formas fácilmente memorizables, sintetizan la teoría y teatralizan el pensamiento —que muestra así su vivacidad y su vitalidad.

En los pormenores de la vida cotidiana del pensador, la novela autobiográfica se escribe como un trabajo filosófico. La gramática de este proyecto supone el ejercicio espiritual de un voluntarismo ético. Estos ejercicios, en la filosofía antigua, conciernen a todas las escuelas filosóficas sin excepción. Apelan tanto al cuerpo como al alma.

Algunos de ellos son: la vigilancia mental y el proyecto catártico, la elección de lo esencial y el despojo de lo accesorio, el régimen alimenticio y la dietética del espíritu, la tensión mental y la cura de sí, la movilización radical y la estética generalizada, el balance existencial regular y el diálogo con el otro, la escultura de sí y el arte de gozar, la meditación libre y la lectura metódica, las prácticas mnemotécnicas y los mecanismos retóricos.

El conjunto de estos ejercicios espirituales atraviesa mi *Teoría del cuerpo enamorado*. Resumiendo: se trata de estar atentos, movilizados y en tensión para mantener íntimamente anudadas y ceñidas las conclusiones teóricas sobre el problema de la relación sexuada y sus experimentaciones concretas en los detalles de la vida cotidiana; consentir la catarsis en el terreno ontológico, redefiniendo el amor como una ocasión de agotar nuestras poderosas energías mediante un gasto cómplice; aspirar a lo esencial, centrándose en lo que permite crear, mantener y preservar la independencia, la autonomía y la posibilidad de actuar sin coacciones; separar lo accesorio, combatiendo las instancias que obstaculizan la libre disposición de uno mismo —trabajo, familia, patria y otros falsos valores—; activar una dietética espiritual, practicando regularmente la disociación de ideas, sobre todo la que permite hacer funcionar de manera autónoma y desligada los registros del amor, del matrimonio, de la fidelidad, de la monogamia, de la cohabitación y de la procreación; llevar a cabo una estética generalizada, inscribiendo la existencia en el registro de las relaciones afectivas con el otro y en el escenario completo de un proyecto existencial; hacer balance, preguntándose en momentos regulares de la existencia en qué lugar se encuentra uno en su marcha hacia la construcción de una erótica solar; dialogar intercambiando las ideas, confrontando las opiniones, experimentando los puntos de vista con los actores implicados en nuestra intersubjetividad sexuada; seguir siendo fiel a la idea general de un arte de gozar, radicalizando el proyecto hedonista en el dominio del cuerpo enamorado; meditar leyendo, pensando, reflexionando y alimentando precisamente la escritura sobre estas cuestiones.

En la perspectiva de los usos de la razón retórica y las ayudas mnemotécnicas, querría apelar al cuádruple remedio epicúreo (no hay nada que temer de los dioses, ni de la muerte, se puede alcanzar la felicidad y soportar el dolor) elaborado minuciosamente para permitir que los impetrantes y los activistas del Jardín puedan acordarse permanentemente, en todos los sitios y en todas las circunstancias, de lo esencial del corpus saludable con la ayuda de algunas palabras y de dos o tres fórmulas. De ahí que ahora proponga reducir el contenido de este libro que se acaba en una especie de moderno *tetrapharmacon* formulado para la ocasión.

Primera proposición: *lo real es atómico,* mecánico y deudor de una exclusiva justificación materialista. Sus formas proceden de una inextricable complejidad, desde luego, pero finalmente sus efectos se localizan bastante fácilmente. Consecuencias: el deseo, en las antípodas de la falta que se tiene que colmar, procede del exceso que pide desbordarse; el ejercicio del placer, lejos de generar una tiranía perjudicial, procura la expansión consustancial a los peligros conjurados; el amor, separado de la obsesión fusionista de la pareja, permite la purgación de las pulsiones individuales; la carne y el cuerpo, limpios y disculpados de las condenas judeocristianas, pueden proyectarse de una manera erótica, al fin serena.

Segunda proposición: *el vitalismo es necesario,* imperativo, y procede de una radical estética de la energía. Consecuencias: la ineluctabilidad de la entropía, de la muerte y de la degeneración de lo vivo, iniciada desde su primer estremecimiento, obliga a la elaboración de un hedonismo voluntarista y lúdico; el ideal ascético cristiano del consentimiento y la aceleración de las potencias negadoras de la vida deja paso al ideal pagano epicúreo de una existencia consagrada al culto permanente de las fuerzas que resisten a la muerte; toda fijación, toda rigidez de los sentimientos coagulados en la inmovilidad de las formas socialmente establecidas se conjura mediante la movilidad perpetua de las emociones en mutuas disposiciones caprichosas; la pulsión de muerte encauzada desde hace casi veinte siglos para triunfar excluyentemente deja lugar a la pulsión de vida ingeniosamente modulada para sí y para otro.

Tercera proposición: *el placer es realizable,* necesario y urgente, y no tiene ninguna relación con las fuerzas sombrías, las partes malditas y las pulsiones nocturnas, contrariamente a lo que dejan entrever los lugares comunes de los paladines del odio de sí. Consecuencias: evitaremos comprometer nuestra confianza en proyectos útiles a lo colectivo, a lo tribal, a lo social, al Estado, pero nocivos y perjudiciales para los individuos; la disposición familiar y ascética, mortífera como pocas, negadora de la autonomía más elemental, desaparece en provecho de un contrato libertario y hedonista, voluptuoso y afirmador de las alegrías esenciales; las lógicas naturales del instinto y las pulsiones desenfrenadas, inscritas luego en formas conformistas y consumistas, dejan lugar a las opciones culturales del artificio y del pacto voluntarista inscritos en fórmulas inventivas y gozosas.

Cuarta proposición: *lo negativo es conjurable,* localizable, odioso y destructible. Promueve en la sombra las virtudes que empequeñecen, los valores tanatológicos y las invitaciones compulsivas a destruir, romper, destrozar, embrutecer y desacreditar. Siempre se mueve por donde fermentan el odio a sí, el odio al otro, el odio al mundo y a la

vida. Consecuencias: evitaremos las ideologías que se erigen sobre los modelos dominantes en materia de intersubjetividad sexuada, para promover en cambio todas las combinaciones posibles e imaginables con tal que procedan de un doble y libre consentimiento; todas las dominaciones, todas las formas belicosas, todos los temperamentos inscritos bajo el signo de la violencia, fuera del consentimiento mutuo, dejan lugar a las invitaciones feministas, libertarias y positivas.

Los ejercicios espirituales suponen, asimismo, la posibilidad de apelar a la lectura. En el proyecto de libre meditación, y en la perspectiva de la cura de sí reflexiva, la lectura tiene un lugar preponderante. Por otra parte, no concibo la escritura de otra manera que como huella y testimonio del trabajo efectuado por el filósofo deseoso de aspirar a la sabiduría. En este sentido, mi modelo sigue siendo Marco Aurelio, cuyas *Meditaciones* quintaesencian y recogen el desempeño espiritual. El estoicismo me gusta como modelo de la cura de sí incesantemente sostenida. Se apoya en la división entre una fuerza que informa y una materia informada, entre un actor y una figura, un agente y una forma, un sujeto y un objeto, una identidad en potencia y un temperamento en acto, entre el cincel y el mármol. En el Emperador filósofo, la escritura filosófica coincide absolutamente con la escritura de sí. El ejercicio de la novela autobiográfica se superpone de manera exacta a la doctrina. La obra es tanto el libro como la vida.

Así pues, escribir consiste menos en embarcarse en un proceso mercantil de oportunismo literario cuanto en tratar de resolver un cierto número de problemas con los que uno tropieza durante el propio trabajo de ascesis filosófica. El libro no debe problematizar más que lo necesario, solamente debe plantear la cuestión que se quiera resolver; luego debe formular las respuestas, las soluciones, las hipótesis útiles para la superación del problema. Pongamos fin, pues, a las obras atestadas de tentativas laberínticas para tratar de comprender lo que se propone examinar. Que llegue la hora de la escritura positiva, y ya no interrogativa. Que triunfe el propósito afirmativo en lugar de la búsqueda dubitativa. Los maestros de sabiduría destacan menos con la flauta dialéctica que con el martillo asertivo.

Por tanto, el libro debe permitir proponer algo al otro —otra manera de practicar el ejercicio espiritual de la lectura—: promover la circulación de la energía, de las fuerzas y de las ideas de la empresa literaria. Las páginas que en principio están destinadas al uso propio, que tienen el fin de clarificar o resolver los propios problemas, se ofrecen a la lectura no de un álter ego sino de una conciencia semejante, inquieta, interrogativa y preocupada. La narración de una novela autobiográfica debe entablar una relación positiva con una

subjetividad también deseosa de sentido. La lectura supone este diálogo silencioso y necesario para la instigación del movimiento ético.

Los pensamientos imperiales escritos bajo la tela de una tienda de campaña en la frontera de los países bárbaros —en los Cuados, al borde del Granua, o en Caruntum, Panonia, Hungría y la ex Yugoslavia— han producido durante más de quince siglos verdaderos efectos de estoicismo. Han inducido ejercicios espirituales y sabidurías paganas alternativas a los modelos dominantes, han excitado las almas cansadas, han templado los temperamentos en un acero excepcional, han aportado serenidad, han proporcionado ocasiones de paz intelectual, han sosegado los espíritus ante las traiciones, la muerte, la enfermedad y el sufrimiento. Las *Máximas y* las *Epístolas* de Epicuro, las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca o las *Pláticas* y el *Enquiridión* de Epicteto han difundido el mismo cordial a través de los siglos: la escritura de una novela autobiográfica singular supone la lectura de novelas autobiográficas ejemplares. Así pues, por ejemplo, siglos enteros se han constituido, estructurado y vivificado con las *Vidas paralelas* de Plutarco, que escenifican modelos de virtud, líneas de fuerza morales, arquetipos heroicos y tramas concisas para las existencias que buscan puntos de referencia fuera del marco estricto de las religiones.

Una sabiduría contemporánea puede apoyarse en una lógica parecida: reactivar el mundo ante el cristianismo y la culpabilidad, ante la falta y el odio a sí generalizado, reinyectar una vitalidad furiosa en las sabidurías helenísticas y romanas, interpretar Atenas y Roma contra Jerusalén, el paganismo del Jardín filosófico contra el catolicismo de la Iglesia apostólica.

En el terreno existencial carnal, tal como lo enfoca esta *Teoría del cuerpo enamorado,* los ejercicios espirituales invitan a la promoción de un erotismo solar, de un vitalismo lúdico y de una pasión gozosa. El conjunto se propone la realización del antiguo proyecto epicúreo: gozar del puro placer de existir.

BIBLIOGRAFÍA

MIGAJAS DE LA RATA DE BIBLIOTECA

Cronología de los autores y de las obras citadas en el libro

De un brochazo, presento las obras que para mí ilustran la tradición del ideal hedonista. Las fechas, como siempre sucede en la Antigüedad, son probables o indicativas cuando no pueden ser ciertas.

Antes del siglo VII a. C.

La lectura del *Génesis,* en la *Biblia* (Herder, Barcelona), anónimo atribuido a Moisés, y luego la de la *Ilíada* (Gredos, Madrid) y la *Odisea* (Gredos, Madrid), de Homero, permite abordar en su primer momento la oposición secular y todavía actual entre Jerusalén y Atenas.

Siglos VII-VI a. C.

Safo de Lesbos, poetisa, dinamiza una escuela de versificación, de danza, de conversación, donde la vida y el arte se confunden. Podemos leerla en *Lírica griega antigua* (Gredos, Madrid). Arquíloco de Paros (a mediados del siglo VII a. C), poeta, autor de elegías, versifica la figura de la marrana. La encontramos en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* (CSIC, Madrid). Pitágoras de Samos y su escuela —como las mujeres Teano, Perictione y Fintis, que han dejado fragmentos y cartas— introducen el pensamiento oriental en Occidente y formulan un ideal del que Platón extraerá abundante material: *Los filósofos presocráticos* (Gredos, Madrid, tomo I). ¿Bastará con decirlo una vez más? Esopo el Frigio (620 a. C.— 560 a. C.) redacta sus *Fábulas* (Gredos, Madrid) e ignora gravemente al erizo.

Siglos VI-V a. C.

La constelación de filósofos presocráticos como Tales de Mileto, que rechaza la paternidad, Parménides de Elea y Empédocles de Agrigento (483 a. C.— 423 a. C), que se excitan con la esfera como modelo de perfección, y Heráclito, que recurre al cerdo en dos o tres fragmentos. Leucipo (460 a. C.— 370 a. C.) inventa el atomismo materialista, Demócrito de Abdera (hacia 460 a. C.) se inspira en él abundantemente y redacta una *Gran cosmología,* además de muchos otros tratados. Todos los materialismos, poco o mucho, proceden de esta tradición doblemente milenaria. Nos remitiremos al trabajo de

referencia: *Los filósofos presocráticos* (Gredos, Madrid, tomo III). Estos volúmenes permiten leer lo que queda de Pitágoras y de sus seguidores —Hipódamo de Mileto, Damón el Eteo, Policleto de Sición, Arquitas de Tarento—, pero también de Leucipo, Demócrito, Tales, Empédocles, Parménides y Heráclito. Encontramos asimismo los fragmentos de Aecio, Alejandro de Afrodisia y de Simplicio sobre la esfera. Para saber cómo se llega a ser el que se es, véase Píndaro (518 a. C.— 438 a. C.), *Odas y fragmentos* (Gredos, Madrid).

Siglos V-IV a. C.

Sócrates (469 a. C. —399 a. C.) oficia en Atenas, generando discípulos atípicos que podríamos llamar materialistas, ateos y hedonistas, como Diógenes de Sinope (404 a. C.— 323 a. C), el promotor del pez masturbador y del primer bestiario filosófico consecuente —véase la suma sobre este tema: *Los cínicos* (Seix Barral, Barcelona)—, o Aristipo de Cirene (435 a. C.— 350 a. C), el inventor del placer. Platón (427 a. C.— 347 a. C.) confisca a Sócrates para las necesidades de su causa. En la *República*, promueve la necesaria subsunción del individuo bajo el registro estático; en el *Banquete* mete una platija en la boca de Aristófanes y asocia el deseo a la falta; en las *Leyes* codifica la vida privada, la sexualidad, los sentimientos, las emociones y los afectos individuales en provecho del Estado, al que interpela con todas sus fuerzas; en el *Timeo,* ofrece su lectura del mundo, de lo real, y se apropia del ideal pitagórico de metempsicosis, que explota de nuevo en el *Fedón;* en el *Sofista* opone "los Hijos de la Tierra " a "los Amigos de las Formas". Nos remitiremos a los *Diálogos* (Gredos, Madrid, tomos III, IV, V, VI, VIII). Platón inaugura así una guerra filosófica siempre activa y aún de actualidad. Después de Hipócrates de Cos (460 a. C— 370 a. C), que formula el concepto de catarsis (purgación) en el terreno médico en *Sobre la enfermedad sagrada* (en *Tratados médicos,* Anthropos, Barcelona), Aristóteles (384 a. C.— 322 a. C.) recicla esta noción en su *Poética* (Bosch, Barcelona). Luego reincide en la Retórica (Gredos, Madrid). Aristóteles también diserta sobre la esfera como modelo de perfección en *Acerca del cielo* (Gredos, Madrid). Véase también, para la cuestión de la organización del hogar y del lugar que dan a las mujeres los pensadores varones sus *Económicos* (Gredos, Madrid) —hay que remitirse al prefacio para los problemas de atribución—. Aristóteles redacta igualmente una apasionante *Historia de los animales* (Akal Clásica, Madrid), donde se aprende todo sobre todo, en especial sobre el color del esperma de los negros o sobre la manera que tienen los erizos de copular. Jenofonte (428 a. C.— 354 a. C), filósofo socrático, publica su *Economía,* primer tratado de economía doméstica donde se teoriza el papel de la mujer como ama de casa. Véase *Socráticas. Economía. Ciropedia* (Océano,

México).

Siglo III a. C.

Epicuro (341 a. C.— 271 a. C.) formula una filosofía eudemonista, susceptible de ser leída de manera hedonista por sus seguidores, sobre todo por los poetas del Cenáculo de Campania. Polemiza, sin precisarlo abiertamente, contra el rechazo del placer tal como aparece en el *Filebo* de Platón y contra la concepción radicalmente hedonista de los cirenaicos. Escribe a sus discípulos, Heródoto, Pitocles, Meneceo, y se convierte en una especie de *maître à penser* en muchas escuelas de la cuenca mediterránea, donde se enseña religiosamente su obra: Grecia, Asia Menor, Italia, Egipto. Se pueden utilizar las *Obras completas* de Epicuro (Cátedra, Madrid). Metrodoro de Lámpsaco (330 a. C.— 277 a. C.) es el amigo más querido de Epicuro. Se le puede leer en *Sentencias vaticanas.*

Siglo I a. C.

Lucrecio (98 a. C.— 55 a. C.) escribe *De la naturaleza de las cosas* (Cátedra, Madrid), probablemente hacia la mitad del siglo I antes de nuestra era. Este poema atomista y materialista, extremadamente desmitificador, permanece legible en su eterna actualidad. La lectura cruzada de Epicuro y Lucrecio inspira nítida aunque variadamente a los elegíacos romanos, que proponen un epicureísmo hedonista más bien rompedor del epicureísmo ascético del Maestro, aunque paradójicamente fiel a su letra y a su espíritu. En Herculano, el Cenáculo de Campania reúne a Filodemo de Gádara (110 a. C.— 40 a. C), Sirón, el maestro de Virgilio, Demetrio, Zenón de Sidón (150 a. C. — 75 a. C). Catulo (85 a. C.— 54 a. C.) y Tibulo (55 a. C.— 19 a. C), *Poemas. Elegías* (Gredos, Madrid), y Propercio (50 a. C.-16 d. C), *Elegías* (Gredos, Madrid), proponen en verso una teoría pagana del cuerpo enamorado. Horacio (65 a. C.— 8 a. C), habitual del Cenáculo de Campania, escribe *Odas y epodos* (Cátedra, Madrid), *Sátiras* (Unam, México) y *Epístolas* (Unam, México) donde, entre otras cosas, formula una teoría del instante, una ética gozosa, una estética de las distracciones y una metafísica de la amistad consigo mismo. Le debemos la paternidad de los "cerdos de Epicuro". Virgilio (70 a. C.— 19 a. C.) diserta de manera enciclopédica sobre las abejas en su poema las *Geórgicas* (Cátedra, Madrid). Por su parte, Ovidio (43 a. C.-17 d. C), el más grande para mí en el tema que nos retiene, junto a Horacio, propone una obra mayor para la filosofía del libertinaje con el *Arte de amar,* seguido de *Remedios contra el amor y Sobre la cosmética del rostro femenino.* Podemos leer también con la misma felicidad los *Amores* (todos ellos en un solo tomo, Gredos, Madrid). Luego, por afecto e interés por la persona, *El exilio y la salvación,* en *Tristes. Pónticas*

(Gredos, Madrid). Aquí se conocen los dolores del exilio de un poeta separado de Roma por haber escrito el *Arte de amar,* o por razones que siguen permaneciendo oscuras —¿la pertenencia a una secta proscrita?, ¿la participación en cultos prohibidos, posiblemente pitagóricos?, ¿una opción política incompatible con el capricho imperial del momento?—. No se sabe y nos arriesgamos ahora a no saberlo nunca, porque Ovidio siempre rechazó decir cuál era el motivo de su exilio. En cuanto a Fedro (15 a. C.-50 d. C), olvida, como sus pares fabulistas, al erizo en sus *Fábulas* (Alianza, Madrid).

Siglo I d. C.

En el año 33 de nuestra era, Jesús de Nazaret se hace crucificar por Poncio Pilatos en el Gólgota. Primicias del declive del paganismo y origen del cristianismo, rabiosa ideología que agrupa a los despreciadores del cuerpo, de la carne, de los deseos y de los placeres. El ideal judío del *Antiguo Testamento* asociado al ideal evangélico del *Nuevo Testamento* inaugura en el planeta la era del odio a sí y al mundo. Pablo de Tarso (15-68) se convierte en el viajante de comercio de la nueva ideología. Converso, antiguo y activo perseguidor, predica por todos los lugares de la cuenca mediterránea y deja numerosas epístolas destinadas a los tesalónicos, a los efesianos, a los romanos, a los galateos y a los hebreos. Para descubrir su contenido, léase la Biblia. Pablo consagra en ella el odio al mundo, que no vive más que por la histeria de un cielo ideal. A la manera pagana, Plutarco (46-120), filósofo platónico, formula un ideal muy próximo al cristianismo en *Deberes del matrimonio,* y otros pequeños textos extraídos de las *Obras morales y de costumbres* (Gredos, Madrid, tomo II). Véase igualmente *Sobre el amor* (Espasa, Madrid). La lectura de las *Vidas paralelas* (Gredos, Madrid, dos volúmenes) permite oponer las virtudes de Atenas y Roma a las de Jerusalem. A fin de trabar conocimiento de los argumentos avanzados por Plutarco contra los filósofos eudemonistas del Jardín, nos remitiremos a *Contra Colotes y Sobre que no es posible vivir dulcemente de acuerdo con Epicuro. Léase* también *Sobre si es correcta la sentencia de que debemos vivir desapercibidamente.* Leeremos también *¿Qué animales son los más avisados, los de la tierra o los del agua?,* en el *Tratado para los animales.* Meditar asimismo sobre las *Epístolas morales a Lucillo* (Gredos, Madrid) de Séneca (4 a. C.-65 d. C), un monumento de la novela autobiográfica. Para enriquecer nuestros conocimientos sobre el bestiario filosófico, y más particularmente para aumentar nuestro saber sobre el elefante, nos remitiremos a Plinio el Viejo (23-79) y a su *Historia natural* (Gredos, Madrid, I-VI en dos volúmenes).

Siglo II d. C.

Malos tiempos para la filosofía, que desaparece en provecho de la teología y de los discursos de la patrología griega y latina. Tertuliano (160-225) escribe *A su esposa,* luego *Exhortaciones a la castidad, y* al fin *De la monogamia* (no hay ediciones españolas). Además, comenta las Epístolas paulinas, como casi todos los que se ponen a filosofar en cristiano en esta época. Diógenes de Enanda, epicúreo de Asia Menor, hace construir en el corazón de su ciudad un inmenso muro donde graba los preceptos de su Maestro para uso de los transeúntes. Se podía leer probablemente una carta de Epicuro a su madre —de la que algunos afirman que es un envío de Diógenes de Enanda a su propia madre—. ¡El excelente Pierre Hadot, por su parte, fecha la inscripción en el 30 antes de nuestra era! Véase la obra completa de este profesor del Colegio de Francia, como los *Exercices spirituels et Philosophic antique,* Instituto de Estudios Agustinos, 1993— Eliano de Preneste escribe una *Historia de los animales* (Gredos, Madrid, I-XVIII en dos volúmenes) lleno de anécdotas útiles para enriquecer el bestiario. Marco Aurelio (121-180), como buen estoico que defiende una visión del mundo muy próxima al cristianismo, se afana en despreciar el mundo, la vida, el cuerpo, la carne, los deseos, las pasiones, las pulsiones y los placeres en sus *Meditaciones* (Gredos, Madrid). Parecidas complacencias con la pulsión de muerte se encuentran en Epicteto (50-125), en su *Enquiridión* (Anthropos, Barcelona) y en *Disertaciones por Arriano* (Gredos, Madrid). Recordaremos de estos filósofos su formulación feliz de una psicagogia radical del amor y de la sexualidad, de los honores, de las riquezas y del poder, así como su talento para relacionar sin disociarlas la vida cotidiana y la filosofía, la biografía y la obra, la teoría y la práctica. Nos divertiremos leyendo a Luciano de Samósata (125-185), filósofo ironista —como todos deberían de serlo—, un poco escéptico y cínico, vagamente epicúreo, dotado de un verdadero sentido de la observación crítica. Véase sus *Obras* (Gredos, Madrid, tomos I, II y IV) —y más en concreto *Timón o el misántropo, Hermótimo o las sectas, El sueño o el gallo,* el *Banquete* y la *Su basta de vidas.*

Siglos III y IV d. C.

A falta de un cristianismo platonizado, el platonismo cristianizado causa estragos. El neoplatonismo también, con Plotino (204-269), que propone una mística del Uno-Bien, de la Pro cesión y del éxtasis útiles para enmendar al cristiano un poco vanidoso que querría llamarse filósofo. El tratado "Del Amor", en las *Enéadas* (Gredos, Madrid), permite el triunfo de las tesis platónicas del *Fedro* y del *Banquete* en este tema: odio al cuerpo, celebración del único registro inteligible, asco por el mundo real, promoción de un imperio ideal. Método de Olimpia (mitad del siglo III) se opone al neoplatonismo afirmando en

El banquete que la verdadera realización del platonismo es el cristianismo. En la misma época, Diógenes Laercio (a principios del siglo III) redacta sus *Vidas de filósofos ilustres* (Iberia, Barcelona). Este maravilloso libro permite acceder a una mina de informaciones sobre muchos filósofos de la Antigüe dad, en especial sobre Aristipo de Cirene y Epicuro. Durante este tiempo, entre el fénix y el torpedo, el poeta Claudiano (370-408) consagra un idilio (¡) de algunos versos al puerco espín —en ausencia del erizo—. Véase *Poemas* (Gredos, Madrid, dos tomos). El fabulista Aviano también silencia al pequeño mamífero en sus *Fábulas* (Akal Clásica, Madrid). Por otra parte, los tratados sobre la virginidad, el matrimonio, el celibato, la monogamia, la condena de la carne, la viudez y la renuncia abundan durante estos años. Entre los representantes más conspicuos de este tema: Gregorio de Nisa (335-395) y su *La virginidad* (Ciudad Nueva, Madrid), y San Agustín (354-430), *Del bien del matrimonio* y *Sobre la santa virginidad,* en *Obras* (Editorial Católica, Madrid, tomo XII). El triunfo del cristianismo, en el que aún vivimos, se confunde con la promulgación por parte de Constantino del Edicto de Milán en el año 313. En las primeras horas del tercer milenio, la descristianización sigue siendo más que nunca necesaria.

ANEXO

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA DE MICHEL ONFRAY

Physiologie de Georges Palante. Essai sur un nietzschéen de gauche, Grasset, Paris, 2002.

Antimanuel de philosophie. Leçons socratiques et alternatives,, Bréal, Paris, 2001.

Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission, Grasset, Paris, 1997.

La sculpture de soi. La morale esthétique, Grasset, Paris, 1993 (Premio Medicis de Ensayo).

L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste, Grasset, Paris, 1991.

Le ventre des philosophes. Critique de la raison diététique, Grasset, Paris, 1989.

Fuentes de las citas de Nietzsche

La gaya ciencia, Akal, Madrid, trad. de Ch. Crego y G. Groot, 1988.

Humano, demasiado humano, Mateos, Madrid, 1993, trad. de E. Fernández González y E. López Castellón.

Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, trad. de A. Sánchez Pascual, 1995.

Ecce homo, Alianza, Madrid, trad. de A. Sánchez Pascual, 1997.

Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid, trad. de A. Sánchez Pascual, 1999.

Aurora, Biblioteca Nueva, Madrid, trad. de A. Sánchez Pascual, 2000.

Esta edición de

TEORÍA DEL CUERPO ENAMORADO,

de Michel Onfray,

se terminó de imprimir

el día 19 de noviembre de 2002

notes

Notas a pie de página

1 "Frente a la idea de 'muerte' o de 'vida', que da lo mismo", dice Agustín García Calvo, "lo único que se contrapondría sería la vida, sin comillas, la vida no sometida a nombre, no definida. Esto es lo que amenaza en el sexo: no la muerte, sino precisamente esa pérdida en la infinitud; no la muerte de la vida, sino la muerte del ser, es decir, el derrumbamiento de la seguridad de cada uno en sí mismo y, por tanto, de todo el Estado en general." (*Filosofía y sexualidad,* Anagrama, 1988).

2Según el DRAE la platija es un "pez teleósteo marino, anacanto; semejante al lenguado, pero de escamas más fuertes y unidas, y color pardo con manchas amarillas en la cara superior". *(N. del T.)*

3 Pez semejante al lenguado, *limande*, en francés. *(N. del T.)*

4 Dispositivo de alumbrado sin sombra. Marca registrada francesa. *(N. del T.)*

This file was created

with BookDesigner program

bookdesigner@the-ebook.org

03/08/2011

Table of Contents

Michel Onfray TEORÍA DEL CUERPO ENAMORADO
PRÓLOGO
TEORÍA DEL CUERPO ENAMORADO
    PREFACIO
    OBERTURA
PRIMERA PARTE
    CAPÍTULO PRIMERO: DE LA FALTA
    EPIFANÍA DE LA PLATIJA FILOSÓFICA
    CAPÍTULO SEGUNDO DEL EXCESO
SEGUNDA PARTE
    CAPÍTULO PRIMERO DEL AHORRO
    CAPÍTULO SEGUNDO DEL GASTO
TERCERA PARTE
    CAPÍTULO PRIMERO DEL INSTINTO
    CAPÍTULO SEGUNDO DEL CONTRATO
CODA
BIBLIOGRAFÍA
ANEXO
Notas a pie de página